Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze

a cura di

Marina Gazzini

Firenze University Press
2009

Indice

Marina Gazzini, *Presentazione* IX

Parte prima
Individui e gruppi 1

Otto Gerhard Oexle, *I gruppi sociali del medioevo e le origini della sociologia contemporanea* 3
1. *Jacob Burckhardt, Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim, Georg Simmel* 3
2. *Max Weber* 9

Giuseppina De Sandre Gasparini, *Confraternite e campagna nell'Italia settentrionale del basso medioevo. Ricerche sul territorio veneto* 19
1. *Premessa* 19
2. *Fonti e studi* 20
3. *Temi e problemi* 22
4. *In montagna: i disciplinati nel Bellunese* 40
5. *Per concludere* 49

Anna Esposito, *Donne e confraternite* 53
1. *Donne in confraternita* 53
2. *Donne oggetto di carità confraternale: il caso di Roma* 71
3. *Qualche considerazione conclusiva* 77

Ilaria Taddei, *Confraternite e giovani* 79
1. *All'origine di un nuovo interesse storiografico* 79
2. *Un campo specifico di studi* 82
3. *Le confraternite religiose* 85
4. *Le* societates puerorum*,* adulescentium et iuvenum 88

Parte seconda
L'inquadramento giuridico ed istituzionale 95

Cecilia Natalini, *Appunti sui* collegia religionis causa *nella dottrina civilistica tra Glossa e Commento* 97
1. *Introduzione* 97
2. *Primi cenni alle diverse* species *di* collegia *istituiti* religionis causa*: Uguccione da Pisa* 99
3. *(segue) La glossa accursiana* 101
4. *Il problema della legittimità* 103
5. *Dai* fratres *ai* confratres 105

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

6. Que personae possunt esse in collegio 110
7. *La disciplina giuridica dei* collegia: per quas personas regentur collegia permissa 113
8. *(segue)* Coram quibus conuenientur ista collegia et corpora 118
9. *(segue)* Super quibus possunt facere statuta seu leges talia collegia*: le confraternite e il sistema dello* ius commune 120
10. *Conclusioni* 123

Maria Clara Rossi, *Vescovi e confraternite (secoli XIII-XVI)* 125
1. *Alcune premesse storiografiche e metodologiche* 125
2. *Vescovi mendicanti e associazionismo laicale* 130
3. *Le confraternite dei flagellanti* 134
4. *Giacomo Benfatti, vescovo di Mantova e i disciplinati mantovani* 141
5. *L'esempio di Assisi: confraternite e frati minori* 145
6. *Dai "frati-vescovi" ai vescovi "secolari"* 146
7. *Il Quattrocento: fra controllo e promozione della vita religiosa e sacramentale* 150
8. *Le visite pastorali* 157
9. *Gian Matteo Giberti: verso il disciplinamento* 160

Danilo Zardin, *Riscrivere la tradizione. Il mondo delle confraternite nella cornice del rinnovamento cattolico cinque-seicentesco* 167
1. *Puntare sulla coscienza* 171
2. *Uomo, famiglia, parentela* 183
3. *Combattere per la fede* 187
4. *L'ideale della mutualità corporativa* 191
5. *Tutti sono «fratelli»* 199
6. *La disciplina della Chiesa, dopo Trento* 206

Parte terza
L'economia della carità 215

Thomas Frank, *Confraternite e assistenza* 217
1. *Problemi generali* 217
2. *Quattro esempi* 226
3. *Considerazioni conclusive* 234

Francesco Bianchi, *L'economia delle confraternite devozionali laiche: percorsi storiografici e questioni di metodo* 239
1. *Confraternite laiche ed economia: una rassegna di studi* 241
2. *Archivi confraternali e storia economica: linee di ricerca* 251
3. *Le confraternite come soggetti economici «non profit»: verso un modello interpretativo* 262

Nicholas Terpstra, *Culture di carità e culture di governo cittadino a Bologna e a Firenze nel Rinascimento* 271
1. *Confraternite e locali tradizioni di carità: il modello "collegiale" e il modello "congregazionale"* 272
2. *Reti a confronto* 280
3. *Culture civili a confronto* 283
4. *Conclusioni. Tradizioni medievali nelle confraternite della prima età moderna* 287

Parte quarta
Testimonianze teatrali, musicali, artistiche, documentarie 291

Paola Ventrone, *I teatri delle confraternite in Italia fra XIV e XVI secolo* 293
1. *La questione delle "origini"* 293
2. *L'apertura critica degli storici sociali* 296
3. *L'esempio storiografico fiorentino* 299
4. *Lo sguardo teatrologico* 304
5. *Per una "storia e geografia" del teatro italiano: l'esempio di Firenze* 307
6. *Altri contesti* 311

Matteo Al Kalak, *Parole e musica nelle confraternite del Rinascimento* 317
1. *Cantare le lodi* 317
2. *Con musiche e danze: rappresentazioni cittadine e confraternali* 327

Ludovica Sebregondi, *Arte confraternale* 337
1. *Caratteri delle committenze confraternali* 338
2. *Arredi* 342
3. *Vesti e flagelli* 345
4. *Apparati processionali* 354
Glossario degli arredi confraternali 356

Marina Gazzini, *Gli archivi delle confraternite. Documentazione, prassi conservative, memoria comunitaria* 369
1. *La documentazione confraternale e i luoghi della sua conservazione* 370
2. *La memoria archivistica confraternale* 374
3. *L'archivio come fonte* 387

Indice dei nomi di luogo e di persona 391

Gli URL citati nei testi sono stati verificati in data 15 ottobre 2008

Presentazione

di Marina Gazzini

Gli studi sul movimento confraternale vantano ormai una tradizione di tutto rispetto che si è arricchita e consolidata nel corso del Novecento. A ciò hanno via via contribuito il convergere sulle fonti delle confraternite dell'interesse di varie discipline culturali, storiche e artistiche, l'attenzione dedicata dai cultori delle scienze sociali verso le forme e i rituali dell'associazionismo a sfondo religioso, le nuove letture della funzione caritativo-assistenziale degli enti confraternali sollecitate dall'emergere di interessi intellettuali collegati con le problematiche dell'emarginazione sociale e del *welfare,* e la rivalorizzazione del ruolo del laicato nella storia della Chiesa grazie alle aperture del Concilio Vaticano II[1]. I diversi settori nei quali si sono incanalate le ricerche sulle confraternite risultano però privi di un collegamento efficace, mancanza che si traduce spesso nell'incomunicabilità dei risultati delle indagini e nella dispersione dei luoghi di pubblicazione e di conservazione[2]. Si è pertanto sentito il desiderio di offrire, in un'unica sede editoriale ampiamente accessibile, un punto di riferimento e di orientamento comune sugli esiti raggiunti, nei vari campi, dagli studi confraternali. Questo tramite un confronto disciplinare, chiamando ad intervenire storici della società, della Chiesa e dei movimenti religiosi insieme a giuristi, a storici dell'arte, della musica, del teatro, e ad altri specialisti.

Agli studiosi che, con grande generosità, hanno aderito all'iniziativa è stato chiesto di illustrare problematiche di loro competenza presentando un quadro descrittivo di percorsi critici completato da esemplificazioni storiche[3]. I con-

[1] Per una recente sintesi sugli sviluppi della storiografia confraternale e per una rassegna bibliografica mi permetto di rimandare ai miei *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie*, in M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 3-57; *Bibliografia medievistica di storia confraternale,* «Reti Medievali - Rivista», 5 (2004), 1, <http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm>.

[2] Meritevole in tal senso l'iniziativa della Society for Confraternity Studies che si appoggia al Centre for Reformation and Renaissance Studies (CRRS) della Victoria University di Toronto: qui ha sede l'unica biblioteca tematica che si conosca di storia delle confraternite, che però raccoglie solo pubblicazioni depositate volontariamente dagli autori. Sebbene l'accesso a queste opere sia subordinato alla consultazione locale delle stesse è possibile consultare *on line* l'elenco degli studi depositati fra il 1990 e il 2006: cfr. *Confraternitas collection* <http://www.crrs.ca/Confraternitas/collection/Received1990-2006.pdf>.

[3] I saggi riuniti nella presente miscellanea sono quasi tutti inediti: fanno eccezione il contributo

tributi offerti hanno preso come contesto di riferimento l'Europa occidentale, con più specifico riguardo per l'Italia, nel periodo compreso fra medioevo e prima età moderna. Dal momento che le differenti prospettive con le quali si è proceduto all'analisi del fenomeno confraternale hanno avuto origine in tempi più o meno recenti, e si trovano quindi a livelli diversi di elaborazione, le pagine che seguono presentano ragionate sintesi interpretative e storiografiche ma anche riflessioni aperte su questioni ancora tutte da chiarire. La comparabilità dei risultati è comunque assicurata dalla corrente adozione di un lessico storiografico che, come rivela l'utilizzo frequente di espressioni quali «popolo cristiano», «religione dei laici», «partecipazione laicale alla vita della Chiesa», si rivela debitore dei lavori "conciliari" degli anni Sessanta[4].

La raccolta si articola in quattro sezioni che, rispettando le finalità sopra enunciate, si riferiscono a percorsi storiografici e problematici e non a tappe evolutive del fenomeno confraternale. La prima – *Individui e gruppi* – sonda l'emergere di interesse verso le comunità confraternali all'interno di settori di studio sviluppatisi nel corso del Novecento: la storia dei gruppi sociali, la storia del mondo rurale, la storia delle donne, la storia dei giovani. Le confraternite sono considerate in quanto gruppi comunitari ove prendevano corpo le aspirazioni spirituali e i bisogni sociali e di relazione degli individui (uomini e donne, giovani e adulti, cittadini e rustici), ma sono prese in esame anche in qualità di luoghi ove i poteri dominanti potevano, tramite l'indirizzamento di attività pedagogiche, ludiche e di acculturazione religiosa, confermare i ruoli sociali e garantirsi il controllo su ampi segmenti della popolazione.

Una seconda sezione – *L'inquadramento giuridico ed istituzionale* – affronta problemi di legittimità e di assetto istituzionale. L'evoluzione delle comunità confraternali si accompagnò in molti casi ad un inquadramento più stringente dal punto di vista istituzionale, segnato da un progressivo assoggettamento alle direttive ecclesiastiche, grazie agli sforzi di civilisti intenti a definire gli ambiti giurisdizionali entro cui si collocava l'associazionismo confraternale, e di vescovi di età medievale e controriformistica alle prese con la necessità di ricondurre a qualcosa di uniforme, e pertanto controllabile, espressioni di vita religioso-laicale che uniformi non erano, ma che proprio a

di Otto Gerhard Oexle, già edito in «Annales E.S.C.», 47 (1992), pp. 751-765, e in traduzione italiana in «Linea Tempo. Itinerari di ricerca storica», 1 (1999), pp. 33-48; il contributo di Danilo Zardin che costituisce la ripresa, con varie integrazioni e correzioni nel testo e relativo aggiornamento dell'apparato bibliografico, de *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca*, edito in *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Atti del convegno, a cura di C. Mozzarelli, D. Zardin, Roma 1997, pp. 107-144; il saggio di Marina Gazzini che rielabora il testo della relazione presentata al convegno «Archivi ecclesiastici nel territorio diocesano», Roma 15 settembre 2005, uscito privo di note col titolo *Gli archivi confraternali nell'Italia settentrionale* in «Archiva Ecclesiae», (2004-2006), pp. 101-111. Si ringraziano autori e case editrici che hanno acconsentito alla ripubblicazione.

[4] Si vd. le considerazioni in proposito di G.M. Varanini, *La ricerca storica sulle chiese locali in Italia fra tradizione erudita ed ecclesiologia conciliare. Alcune considerazioni*, in *Storia della Chiesa in Italia. Orientamenti e prospettive*, a cura di M. Guasco, «Humanitas», 59 (2004), pp. 972-982 (p. 976).

questa caratteristica dovevano gran parte della loro vitalità. Non dobbiamo tuttavia prefigurare rapporti tra istituzioni e comunità confraternali improntati solo al conflitto. Vi fu anche molta sintonia. La Chiesa e i pubblici poteri seppero infatti valorizzare l'energia creativa sprigionata da questi gruppi. Uno dei campi privilegiati in cui questa energia si incanalò fu la carità. Proprio a *L'economia della carità* è dedicata la terza sezione nella quale si analizzano il rapporto delle confraternite con gli enti ospedalieri, altri spazi di manifestazione concreta della religiosità laicale; le modalità amministrative dei patrimoni confraternali; le culture di governo che sottostavano a politiche assistenziali di cui le confraternite furono tramite principale. Storia dell'assistenza, dei poveri, dell'economia: nella dialettica tra confraternite e istituzioni emergono dunque anche impieghi ideologici e politici della gestione del sacro e della carità.

Chiude la miscellanea una sezione dedicata alle fonti, ovvero alle *Testimonianze teatrali, musicali, artistiche, documentarie* che le confraternite ci hanno lasciato. Su fonti prodotte in ambito confraternale si basano in buona parte lo studio della produzione musicale italiana e così pure la storia del teatro e dell'arte. Lo stesso, anche se in maniera meno evidente, si può dire per la memoria di certi gruppi familiari e di potere soprattutto a partire dal tardo medioevo: gli archivi degli enti confraternali, così come quelli di altri enti caritativi e assistenziali, molto ci narrano delle strategie di affermazione, conservazione e difesa del ruolo sociale dei gruppi dominanti, che troviamo nella veste di fondatori, e, in controluce, dei gruppi subordinati destinatari di assistenza.

Come sarà parso evidente leggendo questa breve presentazione, il volume è da considerarsi il risultato di un fecondo spirito di collaborazione. Desidero pertanto ringraziare vivamente tutti gli autori dei testi qui raccolti, che hanno così ben interpretato e perfezionato la mia idea, nonché Paola Guglielmotti e Gian Maria Varanini, per il loro costante incoraggiamento e supporto, e Roberto Greci, per la consueta disponibilità a sostenere le mie ricerche.

Parte prima
Individui e gruppi

I gruppi sociali del medioevo e le origini della sociologia contemporanea

di Otto Gerhard Oexle

1. *Jacob Burckhardt, Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim, Georg Simmel*

> Nel medioevo i due lati della coscienza, quello che riflette in sé il mondo esterno e quello che rende l'immagine della vita interna dell'uomo, se ne stavano come avvolti in un velo comune, come in sogno o dormiveglia. Il velo era tessuto di fede, d'ignoranza infantile, di vane illusioni: veduti attraverso di esso, il mondo e la storia apparivano rivestiti di colori fantastici, ma l'uomo non aveva valore se non come membro di una famiglia, di un popolo, di un partito, di una corporazione, di una razza o di un'altra qualsiasi collettività. L'Italia è la prima a squarciare questo velo e a considerare e a trattare lo Stato e, in genere tutte le cose terrene, da un punto di vista oggettivo; ma al tempo stesso si risveglia potente nell'Italiano il sentimento del soggettivo: l'uomo si trasforma nell'individuo spirituale, e come tale si afferma.

Tutti conoscono questo brano così spesso citato. Esso è tratto dall'opera di Jacob Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*[1], pubblicata nel 1860. Burckhardt si proponeva qui di definire la «formazione» dell'«uomo contemporaneo» (*die Ausbildung des modernen Menschen*); in questo divenire, egli opponeva il medioevo all'epoca contemporanea. La contrapposizione si fondava a suo parere sulla questione della dipendenza e della libertà dell'individuo[2], considerata sotto un duplice punto di vista: si trattava da un lato del legame spirituale dell'individuo con le autorità in materia di fede, dall'altro del legame sociale con le autorità civili. Nella scomparsa di questi due legami Jacob Burckhardt individuava il passaggio dal medioevo all'età contemporanea, e la «formazione» dell'«uomo contemporaneo».

Venticinque anni più tardi, nel 1884, Burckhardt tornò nuovamente su tale contrapposizione tra medioevo ed età contemporanea, ma in termini completamente differenti. «Il medioevo è stato la giovinezza del mondo

[1] J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, con introduzione di E. Garin, Firenze 1953, p. 125.

[2] Cfr. J.-C. Schmitt, *La découverte de l'individu: une fiction historiographique?*, in *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut des fictions en psychologie*, a cura di P. Mengal, F. Parot, Paris 1985, pp. 213-236. Sull'individualismo nell'ideologia moderna, vd. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1983 (trad. it. Milano 1993).

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

attuale (...) tutto ciò che oggi vale la pena di vivere trae da lì le sue radici»[3]. Egli concepì allora la civiltà contemporanea come un «declino». In contrapposizione al periodo contemporaneo, il medioevo gli appariva come «un periodo di autorità evidenti» ed incontestabili. Ciò che rendeva esemplare l'età medievale era il suo essere agli antipodi di tutte le forze attive nel mondo contemporaneo che Burckhardt avvertiva ormai come fattori di fatalità, di decomposizione e di distruzione: «le guerre nazionali permanenti o sempre imminenti», il «capitalismo», «l'industrializzazione», «la concorrenza mortale», «l'uguaglianza livellatrice».

Le asserzioni diametralmente divergenti di Burckhardt costituiscono uno schema esplicativo che si perpetua fino ai nostri giorni, sotto forme diverse, nell'ambito delle discipline storiche. Questo schema fa del medioevo e dell'età contemporanea i due poli di una tensione reciproca ed incessante. Il rapporto tra questi due momenti si pose da quel momento attorno alla questione del progresso[4] (è la tesi di Burckhardt del 1860) o della decadenza (è la tesi di Burckhardt del 1884)[5]. La questione della valutazione data a tale evoluzione riguarda in secondo luogo il problema dei legami spirituali e sociali dell'individuo. Si trattava di comprendere se il venir meno dei rapporti che, nel medioevo, legavano l'individuo alla fede e alla comunità fosse stato un progresso o piuttosto una perdita.

Il cambiamento delle concezioni burckhardtiane fra il 1860 e il 1884 trova la sua spiegazione nel crollo del paradigma di progresso che si verificò negli anni Settanta del XIX secolo[6]. Siamo al cuore del tema trattato in questa sede. La svolta che si compie nelle scienze umane a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento con le opere di Ferdinand Tönnies (1855-1936), Émile Durkheim (1858-1917), Georg Simmel (1858-1918) e di Max Weber (1864-1920)[7], è contraddistinta dalla critica al paradigma di progresso. È importante notare che in questi quattro autori la critica del progresso come critica alla società e civiltà contemporanee non trova sbocco come in Burckhardt in un'analisi pessimista del presente, ma piuttosto in un dubbio metodologico e in nuovi interrogativi. Sono in gioco la definizione dell'oggetto della sociologia;

[3] J. Burckhardt, *Über das Mittelalter* (1882/84), in J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Historische Fragmente aus dem Nachlass*, (Gesamtausgabe, vol. 7), Berlin-Leipzig 1929, pp. 248-255. Cfr. R. Stadelmann, *Jacob Burckhardt und das Mittelalter*, in «Historische Zeitschrift», 143 (1930), pp. 457-515.

[4] Vd. R. Koselleck, *Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten*, in *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, a cura di P. Rossi, Frankfurt am Main 1987, pp. 173-190.

[5] Vd. O.G. Oexle, *Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung*, in «Frühmittelalterliche Studien», 24 (1990), pp. 1-22.

[6] Cfr. K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main 1986, pp. 327 sgg.; H.-J. Dahme, *Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber*, in *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, a cura di O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1988, pp. 222-274.

[7] Vd. *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, a cura di H.-J. Dahme, O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1984, e *Simmel und die frühen Soziologen* cit.

l'abbozzo di una nuova concezione della scienza; l'interesse per la religione percepita come «un sistema creatore di significati e di interpretazioni che assolve a funzioni essenziali, ma diverse da quelle di un sistema scientifico»[8].

Fu Ferdinand Tönnies a formulare per primo, e con la maggiore intensità, il contrasto tra medioevo ed età contemporanea, soprattutto nel suo primo libro, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, pubblicato nel 1887[9].

Con la diade concettuale di comunità (*Gemeinschaft*) e di società (*Gesellschaft*), Tönnies ha posto l'uno di fronte all'altro due tipi di strutture e di comportamenti sociali. La società (*Gesellschaft*) incarna per lui la quintessenza di tutte le «situazioni giuridiche razionali» e le «relazioni sociali razionali» che poggiano su «contratti individuali» e che sono per questo motivo designate come «artificiali». «Ma in qualche caso», secondo Tönnies non si può «sulla base di questa formula costruire» tutte le relazioni sociali e giuridiche, ed «in particolare le relazioni originali, sempre valide» che definiscono le comunità (*Gemeinschaften*)[10]. La comunità per Tönnies si realizza nei legami di parentela, vicinato e amicizia. «La parentela ha sede nella casa (...); il vicinato è il carattere generale della vita comune nel villaggio (...); l'amicizia è «la condizione e l'effetto di uno stile di vita, di lavoro, di pensiero condotti all'unisono»[11]. Essa si concretizza nella gilda e nella corporazione, nelle associazioni culturali, nelle confraternite, nelle parrocchie e nelle comunità urbane, nel comune (*Stadtgemeinde*). La casa, il villaggio e la città, la gilda e la corporazione, la confraternita e la parrocchia sono le forme di realizzazione della comunità e perciò rimangono «le tipologie stabili e permanenti della vita reale e storica»[12]. La società, al contrario, è caratterizzata da relazioni di tipo contrattuale, dalla razionalità, dalla produzione e dallo scambio di beni, dall'uso del denaro, dal commercio, dai trasporti, dal mercato[13]. La società significa dunque diversificazione, suddivisione del lavoro, predominanza di mete razionali, scomparsa di legami, solidarietà, norme.

Gli esempi presentati da Tönnies sulle forme in cui la «comunità» e la «società» si sono realizzate nel passato mostrano che una concezione della storia è legata a questo confronto. Come egli stesso scrive alla fine del suo volume «due epoche si fronteggiano (...) in questa evoluzione della civiltà: all'epoca della comunità succede l'epoca della società»[14]. All'interno di questa

[8] H.-J. Dahme, O. Rammstedt, *Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker. Überlegungen zur Theoriekonstruktion von Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber und besonders Georg Simmel*, in *Georg Simmel und die Moderne* cit., pp. 449-478 (p. 461).

[9] F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig 1887. Sulla teoria della cultura contemporanea in Tönnies cfr. A. Mitzman, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, New Brunswick-Oxford 1987, pp. 39 sgg.

[10] F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, prefazione alla seconda edizione (1912), (poi in F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 1972), p. XXXV.

[11] Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) cit., pp. 16 sgg.

[12] *Ibid.*, p. 282.

[13] *Ibid.*, pp. 45 sgg.

[14] *Ibid.*, pp. 288 sgg.

contrapposizione, Tönnies considera il medioevo come un modello di relazioni sociali: egli vi ravvisa «la predominanza di un ordine positivo ed organico» al punto da criticare «il carattere essenzialmente negativo e rivoluzionario» dell'epoca contemporanea, da cui trae origine l'onnipresenza delle relazioni contrattuali, razionali e di interesse[15].

Poco dopo la comparsa dell'opera di Tönnies, nel 1889, Georg Simmel cominciava a lavorare alla sua teoria della modernità, pubblicata nel 1900 sotto il titolo *Philosophie de l'argent*[16]. Il denaro è per Simmel il simbolo più chiaro ed il segno distintivo della «civiltà moderna», dell'«epoca moderna», della «vita moderna»[17], nata dagli Illuministi, dalla Rivoluzione, dall'industrializzazione. Il denaro dimostra nel modo più esplicito che l'«uomo moderno» scopre «la realtà, il fenomeno concreto, storico, percepibile, dell'universale» dentro un «flusso assoluto»; il denaro rappresenta il carattere del «moto assoluto dell'universo», il cambiamento ed il moto perpetuo, il passaggio, la «non-durata»[18]. Ed è il denaro che ha fatto instaurare una «relazione del tutto nuova tra libertà e dipendenza», relazione che esso rappresenta. Dal momento che il denaro è da un lato «lo strumento e il sostegno della libertà individuale» esso provoca ed esprime «il prodotto per eccellenza dell'individualità», «l'indipendenza della persona», «l'autonomia della sua formazione» ma, al tempo stesso, il suo «livellamento» e il suo «pareggiamento», «la costruzione di cerchie sociali sempre più larghe»[19]. Il denaro inoltre produce ed esprime anche «l'oggettività incomparabile» della vita: «nella tecnica, nelle organizzazioni di tutti i tipi, imprese e mestieri, le leggi proprie delle cose tendono sempre di più al dominio e a liberarsi dal colore dato dalle personalità individuali».

Anche Simmel motiva questa caratteristica della civiltà contemporanea tramite il raffronto con l'esempio opposto del medioevo. La corporazione medievale, la gilda, non è propriamente organizzata intorno a semplici interessi o alla pura materialità, e nemmeno fondata sulla dissoluzione di tutta la dimensione personale. Essa è piuttosto una «forma di unità», «una comunità di vita all'interno di obiettivi di carattere professionale, sociale, religioso, politico e tanti altri ancora». Perché «nel medioevo l'individuo si trova inserito in un contesto di appartenenza ad una comunità o a una terra, ad una rete feudale, ad una corporazione. La sua personalità si forma all'interno di cerchie di interessi materiali o sociali e queste ultime a loro volta riflettono il

[15] Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1912) cit., p. XXXI.
[16] G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris 1987 (ed. or. td. Leipzig 1900, trad. it. Torino 1984). Cfr. F. Leger, *La pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées en Allemagne au début du XX^{e} siècle*, Paris 1989, pp. 43 sgg., 83 sgg.
[17] Sulla filosofia della vita moderna in Simmel: D. Frisby, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge-Oxford 1985, pp. 38 sgg.; Id., *Soziologie und Moderne: Ferdinand Tönnies, Georg Simmel und Max Weber*, in *Simmel und die frühen Soziologen* cit.
[18] Simmel, *Philosophie de l'argent* cit., pp. 659 sgg.
[19] Simmel, *Das Geld in der modernen Kultur* (1896), in G. Simmel, *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, Frankfurt am Main 1983, pp. 78-94, 82 sgg.

carattere delle persone che li costituiscono. L'epoca più recente ha rovinato questa omogeneità»[20]. Sulla base di questo interesse verso la libertà e la dipendenza dell'individuo inserito in modo contraddittorio tra medioevo ed età contemporanea, il programma di Simmel fonda inoltre una sociologia. Principio fondamentale di questo è che «l'uomo, in tutto il suo essere ed in tutte le sue relazioni, è influenzato dal fatto che vive nell'ambito di relazioni di scambio con altri uomini»[21]; ne consegue che il suo problema principale è di «creare delle forme di associazione» (*Formen der Vergesellschaftung*)[22]. La presa in considerazione dei gruppi sociali e della posizione dell'individuo all'interno dei gruppi è dunque il tema fondamentale della grande *Sociologie* di Simmel, edita nel 1908[23].

Il volume di Émile Durkheim, *De la division du travail social*, pubblicato nel 1893, ha per tema l'«anomia» giuridica e morale, vale a dire l'arbitrarietà e l'assenza di regole di vita nella società, ed in particolar modo della vita economica nell'epoca contemporanea[24]. Durkheim denuncia lo stato rudimentale della morale professionale e rinvia al significato dei raggruppamenti professionali nella storia: «Perché l'anomia abbia fine, bisogna che esista o che si formi un gruppo ove si possa costituire quel sistema di regole attualmente mancanti»[25].

La forma ideale di tale gruppo è per Durkheim la corporazione medievale. La corporazione deve nuovamente diventare una «istituzione pubblica». Il passato storico delle corporazioni, soppresse alla fine dell'Antico Regime all'epoca della Rivoluzione, non è per Durkheim un argomento recriminatorio, al contrario. A suo parere non si tratta infatti in alcun caso di «resuscitare artificialmente la vecchia corporazione tale e quale quella medievale»; del pari, si trattava in minima parte di sapere «se l'istituzione medievale potesse riuscire ugualmente opportuna alla nostra società contemporanea». Piuttosto si trattava di accertare se «i bisogni ai quali essa rispondeva (...) appartenessero (...) a tutte le epoche»[26]. Le corporazioni dell'età antica e soprattutto di quella medievale rappresentavano, secondo Durkheim, una risposta a bisogni duraturi e profondi. «Lo stesso fatto che dopo essere scomparse una prima volta, esse si sono ricostituite da sole e sotto una forma diversa, toglie valore alla tesi

[20] *Ibid.*, pp. 78 sgg.
[21] G. Simmel, *Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1968[5], p. 2.
[22] Cfr. H.-J. Dahme, *Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*, Stuttgart 1981, 2 voll. A.M. Bevers, *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes*, Berlin 1985.
[23] Vd. nota 21.
[24] Cfr. S. Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work*, Stanford 1985, pp. 137 sgg., 265 sgg. Ph. Besnard, *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Paris 1987, pp. 21 sgg. W. Gephart, *Strafe und Verbrechen. Die Theorie Emile Durkheims*, Opladen 1990.
[25] É. Durkheim, *De la division du travail social*, Prefazione alla seconda edizione (1902), Paris 1986[11], p. VI.
[26] *Ibid.*, pp. VIII sgg.

che presenta la loro scomparsa violenta alla fine del secolo scorso come una dimostrazione del loro non essere più in armonia con le nuove condizioni dell'esistenza collettiva». La corporazione non è dunque in nessun caso un «anacronismo storico», ma detiene «un ruolo considerevole» da svolgere «nelle nostre società contemporanee»; e ciò a motivo, secondo Durkheim, non della sua utilità economica ma piuttosto della «sua possibile influenza morale». In particolare, «un potere morale capace di contenere gli egoismi individuali» e di mantenere «nel cuore dei lavoratori un più vivo sentimento del loro impegno comune nell'impedire alla legge del più forte di applicarsi così brutalmente alle relazioni industriali e commerciali».

Il carattere esemplare della corporazione antica e soprattutto di quella medievale risiede nel fatto che essa ha giocato «un ruolo morale» e ha dato origine ad un «contesto morale» dal momento che essa è stata un «collegio religioso», una comunità religiosa[27]. «Come la famiglia è stata il contesto in cui si sono formati la morale e il diritto domestico, così la corporazione è stata il contesto naturale in cui sono stati elaborati la morale e il diritto professionale»[28]. È soprattutto la corporazione medievale a svolgere un ruolo di grande importanza per la società contemporanea per il posto centrale che essa ha occupato all'interno della società. Essa è stata infatti la forma associativa della borghesia ed ha costituito di fatto il fondamento del comune. Il comune cittadino, nella «storia delle nostre società» dice Durkheim, è «la pietra angolare». Esso è stato «un insieme di corporazioni» e dal momento che «si è formato sul modello della corporazione, è questa, in ultima analisi, ad aver costituito la base di tutto il sistema politico uscito dal movimento comunale». La corporazione medievale ha dunque «servito da cornice elementare alle nostre società attuali»[29].

Date queste premesse, è del tutto logico che Durkheim, nel suo ultimo libro su *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), sviluppi il suo programma di una scienza moderna del sociale – ovvero lo studio dei gruppi sociali in relazione alle loro mentalità e coscienze – non a partire dalle società contemporanee ma da quelle precedenti. In Francia la problematica di Durkheim è stata fruttuosamente sviluppata, fino ai nostri giorni, da medievisti e modernisti[30]. In Germania essa ha invece provocato, anche di recente, delle critiche. Questa reazione ha comunque solide giustificazioni: in termini metaforici, se la scienza storica tedesca nella prima metà del nostro secolo ha avuto il suo Durkheim, non ha invece avuto, tra i suoi medievisti o modernisti, il suo Marc Bloch[31].

[27] *Ibid.*, pp. XI sgg.
[28] *Ibid.*, pp. XX sgg.
[29] *Ibid.*, p. XXV.
[30] S. Jöckel, *"Nouvelle histoire" und Literaturwissenschaft*, 2 voll., Rheinfelden 1984².
[31] O.G. Oexle, *Ein politischer Historiker: Georg von Below* (1858-1927), in *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, a cura di N. Hammerstein, Stuttgart 1988, pp. 283-312; Id., *Marc Bloch et la critique de la raison historique*, in *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, a cura di H. Atsma e A. Burguière, Paris 1990, pp. 419-433.

2. *Max Weber*

Anche al centro dell'opera di Max Weber si trova una teoria della modernità[32]. In questa sede non è il caso di discuterne, ma piuttosto di indicare come il pensiero di Weber sul periodo contemporaneo prenda in considerazione in maniera specifica il medioevo, e come il problema del rapporto tra medioevo ed età contemporanea sia legato alla questione del significato storico dei gruppi sociali. Weber tuttavia formula la questione in altri termini e fornisce pertanto altri tipi di risposte. Il punto di partenza di Weber non è (come per Tönnies, Simmel o Durkheim) il contrasto tra medioevo ed epoca contemporanea. Piuttosto egli si interroga sui legami tra i due periodi. Non si tratta per lui di criticare il mondo contemporaneo prendendo come modello quello medievale. Si tratta piuttosto di ricollocare le origini dell'età contemporanea occidentale in una prospettiva che trova il suo punto di partenza nel medioevo, e di mostrare come questo momento abbia influito sulla genesi dell'epoca contemporanea. La questione dei gruppi sociali all'interno della società è discussa da Weber in tutt'altro modo rispetto a Tönnies. Per esempio: mentre Tönnies oppone in maniera netta il medioevo all'età contemporanea, tra di loro contrastanti, questa contrapposizione si risolve in Max Weber in una prospettiva di complementarità. Weber non parla né di comunità (*Gemeinschaft*) né di società (*Gesellschaft*) in termini assoluti e contraddittori. Egli parla di «comunità» (*Vergemeinschaftung*) e di «associazione» (*Vergesellschaftung*[33]). La *Vergemeinschaftung* (comunità) designa una relazione sociale, nella misura in cui l'esplicazione delle relazioni sociali poggia su sentimenti di comunità, sentiti soggettivamente dagli individui coinvolti in prima persona. Si deve invece parlare di *Vergesellschaftung* (associazione) quando le relazioni sociali poggiano sulla razionalità (di valori o di fini), sulla difesa e coordinazione di interessi, sulla convenzione, reciprocità e contrattualità[34]. Questa considerazione della comunità e dell'associazione quali aspetti della vita sociale consente la percezione di una realtà fondamentale e dichiarata in maniera esplicita da Max Weber: la gran parte dei legami sociali presenta tanto «il carattere della comunità» quanto «quello dell'associazione»[35].

Con questa modalità di osservazione dei gruppi nella storia, fatta sotto la visuale della «comunità» e dell'«associazione» quali tratti comuni di tutti i gruppi sociali, Weber apre una prospettiva straordinariamente accattivante per rispondere al quesito dei rapporti tra medioevo ed età contemporanea e della genesi medievale dell'epoca contemporanea. Essa consente di considerare i gruppi sociali del medioevo anche come forme di associazione, ovvero

[32] Vd. D.J. Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989.
[33] Cfr. P. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris 1987, pp. 130 sgg.
[34] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe*, Tübingen 1972^5 (trad. it. *Economia e società*, Milano 1961), p. 21.
[35] *Ibid.*, p. 22.

come l'espressione di relazioni sociali razionali aventi carattere contrattuale e derivanti dalla tutela di interessi individuali. Questi gruppi si sono costituiti attraverso «un affratellamento esplicito» (*ausdrückliche Verbrüderung*[36]), attraverso un'associazione consapevole e volontaria tra individui, ed è precisamente la loro storia che fa scorgere la continuità tra medioevo ed età contemporanea. È innanzitutto là dove gli uomini «fraternizzano» (*sich verbrüderten*) nel rapporto sociale, secondo obiettivi fissati da loro stessi, che si possono osservare significativi effetti storici a lungo termine.

Weber ha studiato con precisione soprattutto due modalità di formazione dei gruppi nel medioevo: le comunità monastiche, le «comunità di asceti» del monachesimo occidentale da una parte, e le unioni giurate (*Schwureinung*) o fraternite giurate (*Eidverbrüderung*) dall'altra, ovvero la *coniuratio*, che nel medioevo si incontra sotto le forme delle gilde, delle corporazioni di mestiere, delle confraternite e soprattutto dei «comuni cittadini»[37]. Occorre lasciare qui da parte le considerazioni di Weber intorno al monachesimo occidentale e agli effetti storici dell'«ascetismo nel mondo», dell'«ascesi intramondana» (*innerweltliche Askese*[38]) e intorno alle «realizzazioni razionali» delle «comunità di asceti» monastiche con le loro forme di vita «metodica», «sistematica» e «disciplinata»[39], considerazioni di cui peraltro la ricerca non ha ancora compreso l'importanza per la genesi e la storia del monachesimo cristiano[40]. Ci occuperemo invece del tema della *coniuratio*.

Questo modello weberiano è al centro della memoria, pubblicata postuma nel 1921, dal titolo *La città*[41]. Scopo di questa ricerca era far emergere «la specificità della città medievale» e mettere in evidenza «cosa mancava alle altre città (antica, cinese, islamica)»[42]. È difatti la città medievale, e non quella antica, che il «capitalismo moderno» e lo «Stato moderno» devono considerare come un «fattore determinante della loro nascita»[43].

[36] *Ibid.*, p. 417.
[37] *Ibid.*, pp. 416 sgg. Vd. inoltre M. Weber, *Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 47 (1920-21), pp. 621-772 (trad. fr. *La ville*, Paris 1982, cui si riferiscono i successivi rimandi di pagina). Sullo stato attuale delle ricerche sulle *coniurationes* (associazioni giurate) del medioevo cfr. O.G. Oexle, Coniuratio *et ghilde dans l'Antiquité et dans le Haut Moyen Âge. Remarques sur la continuité des formes de la vie sociale*, in «Francia», 10 (1982), pp. 1-19.
[38] M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, seguito di *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris 1964, pp. 136 sgg. e 222 sgg. (ed. or. td. 1904-05; trad. it. Roma 1945); Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen 1920, 1978[7] (trad. it. *Sociologia della religione*, Torino 1976) pp. 1-236, 116 sgg. e 202 sgg.
[39] Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit., I, pp. 536 sgg. Id., *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 694 sgg.
[40] Cfr. O.G. Oexle, *Das Mönchtum. Wirkung und Entstehung einer Lebensform* (di prossima pubblicazione).
[41] Weber, *La ville* cit. Per un sunto del pensiero weberiano sulla città vd. Son-U Chon, *Max Webers Stadtkonzeption. Eine Studie zur Entwicklung des okzidentalen Bürgertums*, Göttingen 1985; *Figures de la ville: autour de Max Weber*, a cura di A. Bourdin, Paris 1985.
[42] M. Weber, Lettera a Georg von Below del 21 giugno 1914, citata in G. von Below, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, Leipzig 1925[2], p. XXIV.
[43] Weber, *La ville* cit., p. 155.

La dimostrazione di Weber poggia su una serie di considerazioni idealtipiche. In tutte le culture la città è sede di commerci e di artigianato ed un centro fortificato. La città occidentale è tutto questo, ma al contempo è qualcosa di più: essa ha la qualità di un'«associazione istituzionale di "borghesi"» fondata su un giuramento; è dunque un «comune» (*Gemeinde*[44]). Per questo stesso motivo, «i borghesi dipendono da un diritto che è a loro comune», un diritto volontario o arbitrario stabilito da loro stessi, un diritto statutario, «accessibile a loro soli. Essi sono dunque in senso statutario dei "soci di diritto"», circostanza che conferisce loro la qualità di ordine (*ständische Qualität*). Questa associazione di borghesi fu «dapprima costituita o intesa come un'associazione confraternale»: la città medievale è stata una «fraternita comunitaria fondata sul giuramento (*schwurgemeinschaftliche Verbrüderung*[45]). In ciò risiedeva la sua possibilità di presentarsi come un «comune» (*Gemeinde*[46]). Da questo «carattere associativo» della città antica e medievale derivano i frutti più importanti della nascita dei comuni: il diritto privato, il «diritto specificamente cittadino» (*städtisches Sonderrecht*) e la giurisdizione privata, così come l'autonomia e l'autocefalia. In questo carattere associativo della città occidentale affondano le radici del concetto del borghese e «gli attributi specifici dell'ordine dei cittadini» (*spezifisch ständische Qualitäten der städtischen Bürger*), l'origine di un «ordine di borghesi» (*Bürgerstand*[47]). Tale «borghesia cittadina» dotata di caratteri specifici esiste solo in Occidente. Essa è la risultante dell'associazione confraternale comunitaria, basata sulla «generale parità del diritto sacro e di quello profano», ed espressa tramite «il *connubium*, il banchetto e la solidarietà rispetto all'esterno»[48].

Confronto alla città antica, la città medievale è essenzialmente, e «specialmente», una fraternita giurata[49]. Questa differenza fondamentale si basa su due fatti. Anzitutto, la città medievale è «al principio» una fraternita fondata sul giuramento, mentre «la città antica divenne sempre di più un "comune istituzionalizzato"»[50]. Il motivo va ricercato, secondo Weber, nel valore esemplare che ciascun individuo detiene nella comunità religiosa, fondata al principio del medioevo sul cristianesimo. Viene qui a mancare «quel fondo di esclusività sacra delle famiglie, nel rapporto con gli altri gruppi familiari e con l'esterno, che esisteva ancora nell'antichità»[51].

[44] *Ibid.*, pp. 54 sgg.
[45] *Ibid.*, pp. 65 sgg.
[46] Cfr. A. Vermeesch, *Essai sur les origines et la signification de la commune dans le Nord de la France (XI-XII siècles)*, Heule 1966; G. Dilcher, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune*, Aalen 1967; P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communitaire dans le Moyen Âge latin*, Paris 1970, pp. 147 sgg.
[47] Weber, *La ville* cit., pp. 37 sgg.
[48] *Ibid.*, p. 56.
[49] *Ibid.*, p. 64.
[50] *Ibid.*, p. 58.
[51] *Ibid.*, pp. 57 sgg. Sull'incidente di Antiochia (Gal. 2, 11) relativo alla distruzione dei confini della commensalità rituale (ebraica) cfr. anche la nota di M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, Tübingen 1978[7], pp. 38 sgg.

Il secondo aspetto che differenzia la città medievale dalla comunità urbana antica consiste nel fatto che i borghesi della città medievale perseguivano «interessi economici»[52]. Per dirla in altro modo, il cittadino (nel senso proprio del termine) della città antica era un «redditiero» che viveva delle sua proprietà fondiarie, vale a dire del lavoro altrui; il borghese della città medievale viveva di commercio o artigianato, vale a dire del proprio lavoro. «La situazione politica del borghese delle città medievali ne faceva un *homo oeconomicus*, mentre nell'antichità la città, all'epoca del suo apogeo, rimaneva soprattutto un'organizzazione tecnica militare estremamente sviluppata, che fa del cittadino antico un *homo politicus*»[53]. Accanto all'uguaglianza fondata religiosamente sul cristianesimo, Weber sottolinea un altro segnale di distinzione tra la società medievale e quella antica: il valore attribuito al lavoro manuale[54].

È noto che la dissertazione di Weber pubblicata nel 1921 sotto il titolo *La città*, venne pubblicata da Johannes Winckelmann nel 1956 nell'ambito della quarta edizione da lui fornita di *Economia e società*, sotto il titolo, *Il dominio non legittimo (tipologie urbane)*[55]. L'affermazione, che circola dal 1956, secondo la quale Weber avrebbe riunito sotto il concetto di «dominio non legittimo» o «illegittimo» il fenomeno cittadino e le origini della borghesia moderna nel medioevo, ha dato luogo fin da subito alle congetture più disparate. È stato il politologo Dolf Sternberger ad essersi spinto più lontano nell'affermare che Weber, studiando la *coniuratio* medievale, le attribuì i caratteri dell'illegittimità («illegittimità rispetto al potere preesistente dei vescovi, dei conti o degli altri signori della città»), e che quindi «non avrebbe compreso lo spirito che avrebbe poi spinto questa "associazione", "federazione" o "coniuratio" di borghesi a chiedere la legittimazione della loro comunità». Ciò avrebbe portato, secondo Sternberger alla «fissazione generale di Weber per il "dominio", diventato per lui una mistificazione paralizzante»[56]. Ancora recentemente, il medievista Klaus Schreiner ha ripreso, ampliato e confermato la critica di Sternberger[57].

Nutro forti dubbi su questi giudizi, e per molteplici ragioni[58]. La prima, è che da un'opera intitolata *Il dominio non legittimo* ci si aspetta che il concet-

[52] Weber, *La ville* cit., pp. 192 sgg.
[53] *Ibid.*, p. 193.
[54] Cfr. i saggi in *Le travail au Moyen Âge. Un approche interdisciplinaire*, a cura di J. Hamesse, C. Muraille-Samaran, Louvain-la Neuve 1990.
[55] Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 727 sgg., «Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte)».
[56] D. Sternberger, *Max Weber und die Demokratie*, in Id., *"Ich wünschte ein Bürger zu sein". Neue Versuche über den Staat*, Frankfurt am Main 1967, pp. 93-113 (p. 106).
[57] K. Schreiner, *Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und die Deutung des okzidentalen Rationalismus*, in *Max Weber, der Historiker*, a cura di J. Kocka, Göttingen 1986, pp. 119-150 (p. 125 sgg.).
[58] Cfr. quanto argomentato in O.G. Oexle, *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber*, in *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, a cura di C. Meier, München 1994, Historische Zeitschrift, Beiheft NF 17, pp. 115-159.

to giochi un ruolo, qualunque esso sia, nel testo. Il che non è quanto si verifica. La seconda, è che si ottiene un'altra immagine quando si inseriscono gli sviluppi dell'opera *La città* nel contesto della sociologia della religione, del diritto e del dominio di Weber. Si accede a questa nuova visione tramite due concetti chiave: quello della *Willkür*, dell'arbitrario (nel senso giuridico del termine), del diritto convenzionale o statutario o volontario, e quello dell' «unione giurata» o «associazione giurata» (*Schwureinung*) o della «fraternita fondata su un giuramento» (*Eidverbrüderung*).

Il diritto arbitrario è per Weber un criterio decisivo nella distinzione tra città medievale e città antica. «L'origine dei comuni cittadini» non rappresenta, come nella *polis*, il risultato di una modificazione progressiva, ma è piuttosto la risultante di una «usurpazione originaria», di una «innovazione usurpatrice» o di una «usurpazione rivoluzionaria»[59]. L'illegittimità del comune cittadino medievale deriva allora da questa situazione di «usurpazione rivoluzionaria»? Weber mostra al contrario come la comunità borghese cittadina abbia creato la propria legittimità sulla stessa base di questa «usurpazione rivoluzionaria». Mostra quindi esattamente quanto Sternberger gli rimprovera di non avere visto.

Per Weber la «legittimità» specifica della *coniuratio* cittadina deriva giustamente dal fatto che la fraternita fondata su un giuramento produce un diritto specifico, comune, di esclusiva sua spettanza[60]. Esso ha il carattere di un diritto particolare (*Sonderrecht*) che, per il fatto stesso di essere fondato sulle relazioni tra membri di un gruppo medesimo, sviluppa i suoi effetti giuridici[61]. Decisivo nel suo giudizio il fatto che il rapporto tra diritto particolare (il diritto statutario dei gruppi) e le regole del diritto generale (stabilito dalle istituzioni) fu in passato tutt'altra cosa rispetto all'epoca contemporanea. Nell'epoca contemporanea si ha l'abitudine di considerare tutte le regole del diritto particolare sotto l'aspetto dell'«unificazione e della razionalizzazione in rapporto con il monopolio ufficiale» del diritto da parte dell'istituzione statale (*Anstalt*)[62]. Ma altro è «il modo in cui il passato tollerava il diritto particolare accanto alle regole del diritto generale». Il diritto particolare appariva in passato come un diritto statutariamente autonomo, stabilito dalla tradizione o da un accordo consensuale all'interno delle comunità[63]. E Weber aggiunge in maniera esplicita: «Che "l'arbitrario", il diritto particolare, facesse scoppiare il "diritto territoriale" è stato un principio pressoché universalmente in vigore»[64]. «L'istituzione politica», continua Weber, «ha pressoché

[59] Weber, *La ville* cit., pp. 67 sgg.
[60] *Ibid.*, p. 54. Per il caso delle gilde medievali di mercanti: O.G. Oexle, *Die Kaufmannsgilde von Tiel*, in *Organisationsformen der Kaufmannsvereinigungen in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, a cura di H. Jankuhn, E. Ebel, Göttingen 1989, pp. 173-196, pp. 187 sgg. (vd. nota 37).
[61] Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 416 sgg.
[62] *Ibid.*, p. 416.
[63] *Ibid.*, p. 416 sgg.
[64] *Ibid.*, p. 417.

ovunque rivendicato, e per lo più ottenuto, che questi diritti particolari non restassero in vigore se non fin quando essa lo permetteva e nei limiti che essa poneva (...) Ma ciò (...) non era lo stato originale. La somma di tutti i diritti validi nell'ambito di un territorio o di una cerchia di persone è stata piuttosto creata e sviluppata in gran parte da usurpazioni autonome emananti da differenti comunità consensuali (*Einverständnisgemeinschaften*) o unioni fondate su un'associazione (*vergesellschaftete Einungen*)»[65]. Il diritto di associazione, il diritto particolare, arbitrario, statutario, «soggettivo» (in opposizione al diritto generale, «oggettivo») è di conseguenza non soltanto legittimo in se stesso, ma rappresenta una forma di diritto più originale[66].

Constatare ciò significa rimarcare che l'unificazione e la razionalizzazione del diritto, che va di pari passo con la sua monopolizzazione da parte dello Stato moderno, è la risultante di un processo storico. E Weber sottolinea che, per questa stessa ragione, i nostri modi di vedere e di giudicare tale risultato storico derivano da questo stesso processo e dai suoi risultati. Di colpo, la monopolizzazione progressiva del diritto da parte dello Stato e la maniera di considerare questo processo, che si trova condizionato, sono relativizzati in senso storico. Così facendo Weber trova la possibilità di riconoscere nella loro specificità i differenti stadi delle società precedenti l'epoca contemporanea e delle istituzioni giuridiche proprie a ogni forma di associazione; di differenziarli da quelli dell'epoca contemporanea; e infine di attirare al contempo l'attenzione sul problema delle derivazioni reciproche.

Egli rammenta qualche fase del processo, per esempio come «lo stato principesco burocratico dell'epoca moderna spezzi le autonomie corporative tradizionali», come «sottometta al proprio controllo, regoli e controlli» i comuni, le gilde, le corporazioni e «tutte le associazioni immaginabili»[67]. Rammenta inoltre il divieto posto dalla Rivoluzione francese alle corporazioni e alle altre forme associative[68]. Naturalmente, secondo Weber, il diritto dello Stato-istituzione (*Anstaltsstaat*) non ha annullato «tutta l'autonomia di associazione e tutte le particolarità giuridiche». Al contrario, ne ha create di nuove, integrandole in un istituto in linea di principio fondato su un'«uguaglianza di diritto formale»; ciò significa che la libertà di associazione è riconosciuta, è legittima, ma che si tratta di un'«autonomia strettamente limitata da regole giuridiche» che non promanano da essa. Per questo motivo essa non può pretendere quella qualità di ordine (*ständische Qualität*) che è inerente alla *coniuratio* medievale[69] e che si manifesta nello stile di vita, nel *con-*

[65] *Ivi*.
[66] *Ibid*., p. 17 sgg.
[67] *Ibid*., p. 435.
[68] Cfr. O.G. Oexle, *Die mittelalterliche Zunft als Forschungsproblem. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Moderne*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 118 (1982), pp. 1-44.
[69] Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., p. 419.

nubium, nel banchetto sociale, nella solidarietà rispetto all'esterno[70]. Ma è precisamente questa qualità di ordine che manca alle associazioni contemporanee che ha fatto sprigionare dalla *coniuratio* medievale i suoi formidabili effetti storici, il cui sviluppo si è esteso fino all'epoca contemporanea.

Non è dunque l'illegittimità della *coniuratio* dei borghesi cittadini il tema di Weber, ma al contrario la loro legittimità, acquisita da un'«usurpazione rivoluzionaria» che ha dovuto affermarsi su una molteplicità di legittimi concorrenti. È giustamente questo che apre la prospettiva sulle dimensioni giuridiche e sociali del processo di modernizzazione post-medievale, nelle quali le «associazioni giurate» (*vergesellschaftete Einungen*) e il loro «diritto arbitrario» vengono in fin dei conti sottomesse, sviluppando però effetti considerevoli.

Un secondo aspetto della visione weberiana del medioevo è dunque l'attenzione da lui rivolta al contratto che permette agli individui di formare dei gruppi. I legami contrattuali si incontrano numerosi anche nelle società contemporanee. Nondimeno essi per lo più riguardano, secondo Weber, le acquisizioni di beni economici, al contrario dei «caratteri originari del contratto» assai diffusi nelle epoche antiche e negli stadi primitivi dello sviluppo del diritto[71]. A differenza del contratto a base economica dell'epoca contemporanea, Weber descrive le relazioni contrattuali precedenti a questa epoca come «contratti di *status*» (*Status-Kontrakt*), vale a dire come relazioni contrattuali che costituiscono una qualità di ordine, quelle cioè che «hanno per contenuto una trasformazione delle qualità giuridiche generali, della posizione universale e dell'*habitus* sociale degli individui». Sono i contratti di affratellamento (*Verbrüderungsverträge*). «Fraternizzare» (*sich miteinander verbrüdern*) non vuol solamente dire «garantirsi certe prestazioni utili con finalità pratiche»; si tratta piuttosto «di "diventare" qualitativamente qualcosa d'altro rispetto a prima (...) Gli associati devono lasciare che un'altra "anima" penetri in loro»[72]. Ciò si esprimerà con particolare chiarezza nella «forza del giuramento». Il giuramento è dunque «una delle forme più universali di contratto di affratellamento»[73], ed il gruppo formatosi da un giuramento è una delle forme più potenti e più efficaci nella storia[74].

In maniera completamente indipendente dalle sue ricerche su *La città*, Weber ha dedicato una grande attenzione a queste forme associative. L'associazione per giuramento è per lui il momento centrale della storia del giudaismo antico: le fraternite «percorrono» tutta la storia d'Israele[75]. La fra-

[70] Cfr. nota 48. Per il concetto di ordine (*Stand*) in Weber, vd. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., pp. 179 sgg. e pp. 534 sgg.
[71] Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* cit., p. 401.
[72] *Ibid.*, p. 401.
[73] *Ibid.*, p. 402.
[74] Cfr. Michaud-Quantin, *Universitas* cit., pp. 233 sgg. (sul giuramento reciproco). L. Kolmer, *Promissorische Eide im Mittelalter*, Kallmünz 1989. A. Holenstein, *Die Huldigung der Untertanen. Rechtskultur und Herrschaftsordnung (800-1800)*, Stuttgart-New York 1991.
[75] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, Tübingen 1983[7], pp. 82 sgg. (la citazione è a p. 82).

ternita non è solo la forma che assume la comunità urbana occidentale, soprattutto nel medioevo; è anche un aspetto essenziale della vita cittadina, che prende forma nella molteplicità di associazioni professionali e devozionali di mutuo soccorso. Anche a livello di questi gruppi è possibile riconoscere la particolare impronta dell'Occidente. Ovviamente, esistono sodalizi di commercianti e artigiani anche in altre civiltà. Questi non hanno tuttavia il carattere di associazione giurata e di fraternita. Poiché «il sistema delle caste è per il suo stesso spirito tutt'altra cosa rispetto ad un sistema di gilde e corporazioni»[76]; e «la fraternita presuppone il banchetto»[77]. È quindi possibile individuare in questo aspetto un elemento decisivo per la struttura specifica della civiltà occidentale, dove non sono né le caste né i legami parentali e familiari a dare forma in maniera univoca e prioritaria allo *status* dell'individuo. Alcune associazioni consensuali hanno sempre avuto in Occidente un ruolo fondamentale accanto alla famiglia e al clan: «Non si trovano, in Occidente, quegli obblighi che sono i tabù della regione centrale delle Indie e le pratiche magiche delle organizzazioni claniche (totemismi, culto degli avi, divisioni in caste) e che, in Asia, impediscono che il processo di affratellamento sbocchi in un organismo corporativo unificato»[78].

Nella storia medievale dunque non si tratta – e questa sarà la conclusione dell'intervento – di superare Max Weber quanto piuttosto di andargli incontro.

La civiltà medievale, fondata sui gruppi, e le sue trasformazioni in età moderna e contemporanea sono al giorno d'oggi ancora analizzate, sia dai medievisti sia dagli storici dei secoli successivi, alla luce esclusiva delle teorie di Tönnies sulla «comunità» o di quelle, opposte, sull'emancipazione formulate da Jacob Burckhardt nel 1860[79]. Max Weber al contrario offre una prospettiva nettamente più ricca di contenuto.

Non è la fissazione sul tema del dominio che costituisce lo sfondo della teoria weberiana, come gli è stato rimproverato. Il suo obiettivo è piuttosto prendere in considerazione la razionalità messa in campo dagli individui posti all'interno dei gruppi, nell'ambito di una prospettiva storica assai ampia che associa l'antichità, il medioevo, il periodo moderno e contemporaneo dell'Occidente e che integra d'altro canto le altre civiltà sotto un punto di vista comparativo. L'analisi di Weber sorpassa largamente, per contenuto e per portata, gli altri studi più recenti condotti sui gruppi, come ad esempio quelli afferenti al concetto francese di «sociabilità»[80].

[76] Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit., II (vd. nota 51), p. 36.
[77] *Ibid.*, p. 38.
[78] Weber, *La ville* cit., p. 58. cfr. *ibid.*, p. 56. «A mio parere i tratti caratteristici comuni alle città mediterranee, in opposizione alle città asiatiche, vanno individuati in primo luogo, per i cittadini liberi, nell'assenza totale di costrizioni magico-animiste proprie delle caste e dei clan. Il clan esogamico e endofraterno in Cina, la casta endogamica e intoccabile in India (...) impediscono l'integrazione dei cittadini in un gruppo poggiante sulla parità generale dei diritti sacri e profani, sul *connubium*, sul banchetto e sulla solidarietà reciproca rispetto all'esterno».
[79] Cfr. Oexle, *Das Bild der Moderne vom Mittelalter* cit.
[80] Cfr. M. Agulhon, *Introduction: la sociabilité est-elle objet d'histoire?*, in *Sociabilité et société*

Non sono gli ordini – la nobiltà, i contadini etc. – ad essere qui oggetto di ricerca, ma i gruppi sociali che sviluppano una qualità di ordine (*ständische Qualität*). Ciò implica un'altra visione della storia della società medievale. Prendere in considerazione la società medievale unicamente come società di ordini mostra infatti la sua contrapposizione all'età contemporanea, mentre considerare la società medievale sotto l'aspetto dei gruppi mostra al contrario la modernità del medioevo[81].

Infine, Max Weber sottolinea che i significati dei fenomeni storici sono legati causalmente con la storia stessa dei fenomeni[82]. Si tratta dell'elemento chiave di una epistemologia veramente innovatrice della scienza storica[83], la cui messa in opera nelle pratiche concrete della ricerca non è a tutt'oggi giunta a completa maturazione. Vi è dunque molto materiale sul quale vale la pena di riflettere e, forse, non solo da parte dei medievisti.

bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse, 1750-1850, a cura di É. François, Paris 1986, pp. 13-23; Id., *Vu des coulisses*, in *Essais d'ego-histoire*, a cura di P. Nora, Paris 1987, pp. 9-59 (pp. 33 sgg.).

[81] Vd. Oexle, *Das Bild der Moderne vom Mittelalter* cit.

[82] Quanto a questo tratto caratteristico dell'epistemologia weberiana, ovvero il suo "prospettivismo" o "aspettivismo", è opportuno leggere la famosa premessa al primo volume di *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit. (pp. 1-20, soprattutto pp. 13 sgg.); vedi anche Id., *L'éthique protestante* cit., pp. 7-25, soprattutto pp. 22 sgg. dove Weber mette in guardia il lettore «contro una sovrastima degli studi attuali» e sottolinea «il carattere assai provvisorio dei nostri saggi»; egli vedeva le sue opere «destinate, in larga misura, a venire presto sorpassate, destino di tutti i lavori scientifici».

[83] Cfr. O.G. Oexle, *'Historismus'. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs*, in «Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch», (1986), pp. 119-155, pp. 132 sgg.; Id., *'Wissenschaft' und 'Leben'. Historische Reflexionen über Tragweite und Grenzen der modernen Wissenschaft*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 41 (1990), pp. 145-161, pp. 152 sgg.; Id., *Von Nietzsche zu Max Weber. Wertproblem und Objektivitätsforderung der Wissenschaft im Zeichen des Historismus,* in *Rechtsgeschichte und theoretische Dimension*, a cura di C. Peterson, Lund 1990, Rättshistoriska Studier 15, pp. 96-121.

Confraternite e campagna nell'Italia settentrionale del basso medioevo. Ricerche sul territorio veneto

di Giuseppina De Sandre Gasparini

1. *Premessa*

Può sembrare una forzatura il tentativo di distinguere nel movimento associativo devoto la campagna rispetto alla città, dato che, come vedremo, le direzioni della pietà proprio nel basso medioevo, e ancora prima del Concilio di Trento, andavano già verso l'uniformazione della pratica religiosa, al di là delle ovvie particolari influenze ambientali.

Eppure lo sforzo va fatto: difficile quanto si vuole, il vaglio della realtà confraternale è una delle poche strade che sono in grado di dare una voce, sia pure frammentaria, al sentire della gente delle campagne. Con la necessaria previa avvertenza che quando si dice "campagna" non ci si riferisce a un tutto uniforme: è forse banale ribadire quanto è ormai acquisizione comune, come cioè il cosiddetto contado delle città italiane sia fitto di centri per molti versi simili al mondo urbano, poli di attrazione per le ville più propriamente caratterizzanti la campagna (o la montagna)[1]. Senza contare che neppure la configurazione di queste ultime – campagna e montagna intendo – può considerarsi socialmente del tutto omogenea, disegnata com'è da partecipazioni diverse: del fittavolo, del piccolo ma anche del grande proprietario, dell'artigiano, del prete e talora del frate o del monaco. Con tale varietà ambientale, pur senza fuorvianti atteggiamenti deterministici, lo studioso deve fare i conti

[1] Già nell'ormai lontano 1980 G.G. Merlo sottolineava la varietà del paesaggio sociale delle campagne, come elemento da tenere presente quando si analizzano gli apporti delle *religiones* mendicanti nei contadi; il riferimento era alla ricerca di Ch. M. de La Roncière sulla vita religiosa, e confraternale, della Valdelsa: Ch. M. de La Roncière, *La place des confréries dans l'encadrement du contado florentin: l'exemple de la Val d'Elsa*, in «Mélanges de l'Ècole française de Rome», Moyen Âge-Temps modernes, 85 (1973), pp. 31-77; G.G. Merlo, *Inquadramento ecclesiastico e vita religiosa delle popolazioni rurali nel secolo XIV. Problemi e direzioni di ricerca*, in *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina,* a cura di V. Fumagalli, G. Rossetti, Bologna 1980, pp. 399-415, p. 412). Dei molti contributi del de La Roncière, ricchi di suggerimenti sul tema, debbo inoltre ricordare almeno *Les confréries à Florence et dans son contado aux XIV^e^-XV^e^ siècles*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985, Roma 1987, pp. 297-342 (ora in Id., *Religion paysanne et religion urbane en Toscane [c. 1250-c. 1450]*, Aldershot 1995).

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

quando si avvicina alla religione “vissuta” del popolo della “campagna”, siano gli individui o i gruppi il suo campo di osservazione, non dimenticando peraltro quanto sia vero che gli uomini e le donne “contadini”, così del resto come gli abitanti delle città, nei secoli di mezzo ebbero un orizzonte mentale, e operativo, incentrato sulla terra, con gradazioni diverse ma – è lecito dire – quasi costante[2].

2. *Fonti e studi*

Se la premessa vale per qualsiasi area scarsamente o per nulla urbanizzata, tanto più deve essere attentamente presente nella ricerca se si guarda all’Italia del centro-nord, con le sue città, i suoi borghi, i suoi villaggi in stretto vicendevole contatto. Tale prima avvertenza, tuttavia, non esime dal ricercare nel mondo delle “campagne” una sua peculiarità, anche se si dovesse concludere che essa va sfumando nei tempi qualificati come tardo medioevo. Ma è tutto da vedere e il gioco merita di essere intrapreso.

Vi è allora da affrontare il problema preliminare per ogni ricerca storica, ossia lo stato delle fonti e degli studi. Le note che possiamo tracciare al riguardo non sono molto positive. Le testimonianze dirette sull’associazionismo religioso delle popolazioni rurali (o semi-rurali) risultano frammentarie forse ancora di più che quelle provenienti dalle città[3]. La constatazione vale specialmente per quella fonte di primaria importanza che è lo statuto confraternale, fonte non ancora probabilmente recensita in tutte le sue potenzialità e adottata molto spesso nella sua dimensione “locale” – e quindi piegata a ricostruzioni storiche spesso frammentarie –, ma base ineliminabile per un approccio alla conoscenza dell’associazionismo devoto nelle sue espressioni varie.

I libri confraternali, non soltanto “documento” valido di per se stesso ma pure segno di raggiunta maturità istituzionale di organismi piuttosto fluidi come le confraternite[4], restano inesorabilmente pochi. Si apre quindi il problema dell’uso di testimonianze diverse, dalle quali attingere informazioni di qualche utilità. L’attenzione si rivolge allora ad altro, per esempio agli atti notarili, entro i loro condizionamenti temporali e quantitativi che spesso li caratterizzano: in particolare ai testamenti, riconosciuti da una larga parte

[2] G. Richebuono, *Le antiche pergamene di San Vito di Cadore. I 224 documenti dell’Archivio Comunale dal 1156 al 1420*, Belluno 1980.
[3] L’osservazione è comune. Se ne veda un riflesso nella rassegna di D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e storia», 10 (1987), n. 35, pp. 81-137, p. 82 in particolare: il panorama della prima metà del Quattrocento risulta dominato dagli studi sui centri urbani maggiori, come Genova, Bologna, Venezia, Firenze.
[4] La considerazione della funzione notarile nella società – quella urbana e quella rurale – è ormai comune e resa concreta in una molteplice varietà di studi: posso ricordare per tutti il recente volume miscellaneo *Chiese e notai (secoli XII-XV)*, in «Quaderni di storia religiosa», 11 (2004); per le confraternite, è noto che l’accesso al mondo dello scritto è di per sè prova di ufficializzazione di questi istituti (tra gli altri, vd. C. Vincent, *Le confréries comme structure d’integration: l’exemple de la Normandie*, in *Le mouvement confraternel* cit., pp. 111-131, p. 131).

della storiografia confraternale come un tipo di documentazione assai fecondo. L'uso di queste testimonianze di primo piano si è andato infatti allargando nel tempo, reso più criticamente attendibile da una discussione metodologica ricca e variata. Possiamo parlare a tal riguardo di una vera conquista metodologica, capace di fare emergere l'esistenza di un fenomeno in larga parte poco riconoscibile. Anche se – dobbiamo ricordare – per tali testimonianze vale la necessità di riconoscerne i limiti, quelli intrinseci all'atto[5] e quelli derivanti dalla stessa prassi testamentaria nel suo processo storico: si sa bene che nelle aree più discoste dai centri urbani non dovevano essere molti coloro che ricorrevano alla scrittura del notaio nell'esprimere le loro ultime volontà, e, soprattutto, che rispetto agli abitanti in grado di tutelare le loro sostanze dovevano essere molti di più i "senza voce" situati ai gradi più bassi della società rurale.

I testamenti, in ogni modo, sono strumenti di conoscenza degli individui; si desidererebbe invece poter disporre di visioni di insieme delle collettività paesane. Come fare? Le visite pastorali potrebbero costituire un buon campo di indagine, specialmente dal Quattrocento, epoca in cui l'attenzione dei vescovi si appuntò con progressiva intensità sulla diocesi, primo e più avvertito terreno di controllo per gli episcopati locali. La ricerca, in effetti, si è cimentata in analisi degli atti visitali in più di una evenienza: per giungere tuttavia alla conclusione che scarsamente eloquenti al riguardo essi risultano fino al tardo Quattrocento, o meglio fino ai primi decenni del secolo XVI: ossia fino agli anni in cui vescovi come Pietro Barozzi, o più ancora come Gian Matteo Giberti, visitando sistematicamente le *ville* del contado diocesano – di Padova o di Verona[6] –, si accorsero dell'importanza pastorale che organismi quali le confraternite potevano avere per la buona salute delle parrocchie e più in generale dei fedeli. Anche qui la vicenda archivistica fu dunque legata a eventi "storici": se un Binz per la diocesi di Ginevra doveva ammettere che le visite del vescovo tra il 1411 e il 1518 erano avare di informazioni sull'associazionismo devoto della diocesi di Ginevra (e analoghe constatazioni si potrebbero fare per le diocesi italiane)[7], chi volesse oggi analizzare gli atti visitali del vescovo Gian Matteo Giberti e dei suoi collaboratori si troverebbe di fronte a una massa di citazioni dell'istituto confraternale tale da suggerire un indirizzo preciso dell'azione vescovile verso i fedeli aggregati in gruppi devoti. Variata nel tempo e nello spazio, l'ispezione del territorio dio-

[5] Su di essi molto si è insistito, a partire dal notissimo «*Nolens intestatus decedere*». *Il testamento come fonte per la storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio, Perugia 3 maggio 1983, Perugia 1985.

[6] Per il Barozzi, vd. P. Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova 1977; per il Giberti, oltre il noto A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, per le visite *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G. M. Giberti 1525-1542*, a cura di A. Fasani, 3 voll., Vicenza 1989.

[7] L. Binz, *Les confréries dans la diocèse de Genéve à la fin du Moyen Âge*, in *Le mouvement confraternel* cit., p. 233.

cesano da parte dello *staff* episcopale inizia dunque a essere un buon veicolo di conoscenza di organismi prima negletti; una realtà, sia pure condizionata dalla concezione "pastorale" del vescovo, comincia ad emergere.

Vi è infine almeno un altro genere di testimonianze che ha trovato utilizzazione presso gli studiosi, quando ad essi si è imposta la domanda sull'identità di uomini e donne associati per motivi religiosi: sono quei documenti di natura fiscale o anagrafica che alcuni archivi conservano – fortunatamente – per lo più a partire dal tardo medioevo, vale a dire da quando, assestato il territorio in forme regionali di una certa stabilità, si avviarono le strutture pubbliche idonee per censimenti e registrazioni sistematici. Catasti, estimi, anagrafi hanno dato una fisionomia "umana" vitale a confraternite come quelle studiate da Charles M. de La Roncière nel distretto di Firenze[8]. In più, proprio il forte intreccio esistente tra istituzioni religiose e civili ha permesso di integrare utilmente la documentazione confraternale, laddove – come nel Bellunese – gli statuti rurali siano particolarmente abbondanti[9]. Sono solo degli esempi: ma è questo il terreno sul quale la ricerca finora ha fatto le sue prove. Sui suoi metodi e risultati possiamo quindi spendere qualche parola.

3. *Temi e problemi*

3.1 *La geografia confraternale*

Proprio a seguito delle note appena tracciate, dobbiamo riconoscere primariamente che gli studi sulle associazioni devote hanno prodotto i frutti migliori quando si sono cimentati in terreni geografici limitati sì ma non tanto da escludere le possibilità della relazione e del confronto, come è noto linfe feconde di ogni conoscenza. Evitando defatiganti elenchi di saggi "locali" (dei quali non si vuole qui negare l'evidente interesse)[10], possiamo soffermarci su alcuni temi affrontati dalla storiografia più recente, e aprire così una discussione critica ed espositiva che, ripercorrendo studi ed acquisizioni storiche compiuti, ne colga i punti di maggiore interesse.

Guardiamo allora alla geografia confraternale, ossia agli spazi occupati nel mondo rurale dalle associazoni devote. Già dagli anni Settanta il de La Roncière sceglieva per il suo studio sulle «confréries dans l'encadrement du

[8] Vd. sopra, nota 1.

[9] Si vd. G.M. Varanini, *Gli archivi comunali della provincia di Belluno e le ricerche su laudi e regole*, in «Archivio Storico di Belluno Feltre e Cadore», 74 (2004), n. 325, pp. 89-95; per un buon esempio di raccolta ricordo solo F. Vendramini, *Le Comunità rurali Bellunesi (secoli XV e XVI)*, Presentazione di G. Chittolini, Belluno 1979. Già Charles M. de La Roncière ha percorso per il Trecento la strada del confronto tra statuti di società confraternali e di altro genere (vd. sopra, nota 1).

[10] È sufficiente rinviare alla ricchissima bibliografia approntata da Marina Gazzini per Reti medievali (*Bibliografia medievistica di storia confraternale,* «Reti Medievali - Rivista», 5 (2004), 1, <http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm> e, aggiornata, nel volume *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano,* Bologna 2006: *Un secolo di storiografia confraternale. 1900-2005,* pp. 22-57.

contado florentin»[11] la Valdelsa, ossia una zona definita come una campagna con fermenti di urbanizzazione, ospitante una trentina di parrocchie per tre generazioni (1300-1380). Tale indirizzo gli permise di far risaltare le varietà di situazioni nella modulazione degli ambiti di esistenza delle confraternite; gli permise, ad esempio, di individuare la peculiarità di una associazione a più nuclei, come quella dei Servi di Maria di Albagnano: un caso noto che vale la pena citare per i problemi di interpretazione che suscita. La confraternita univa infatti abitanti di 25 parrocchie in un raggio di 8-10 km in un territorio estraneo alle circoscrizioni ecclesiastiche o civili; dotata di scarsa attitudine formativa, sembra rispondere al bisogno di legami tra gli abitanti – non soltanto religiosi –, destinati ad affievolirsi nel tempo per lasciare spazio ai singoli organismi delle *ville*. Ma quale è il ruolo della forse breve storia di aggregazione attorno a un centro? Ne fu motore la devozione o il bisogno di unire entità disperse, aree magari provate da devastazioni belliche o climatiche?[12] Alcune storie particolari di *ville* partecipi della colleganza sembrano far propendere verso letture di stampo politico o sociologico di un fenomeno complesso, che deve ancora, probabilmente, essere vagliato nei suoi aspetti qualitativo e quantitativo[13].

L'esempio di Albagnano pareva allo studioso francese del tutto isolato[14]; in realtà alcune indagini su territori diversi mostrano che i collegamenti tra confraternite non sono assenti anche in aree diverse da quelle del contado fiorentino. Viene buono al riguardo ricordare con un cenno la confraternita di un villaggio del Padovano, che, ancora nel Quattrocento mantiene almeno parzialmente traccia di più remoti collegamenti. Nel Quattrocento, ripeto: ossia in un periodo in cui le confraternite rurali in genere vanno assumendo decisamente una fisionomia localistica[15]. La confraternita di San Nicolò di Villa del Bosco, nella bassa pianura del distretto, si lega appunto ad altri villaggi della zona all'atto del suo nascere (1478) al di fuori del quadro istituzionale ecclesiastico e della stessa sfera di azione economica del monastero benedettino padovano che ne aveva patrocinato l'esistenza, all'interno di una vasta opera di bonifica[16]. Fermando l'attenzione al Padovano, ancora nella pianura, almeno un altro sodalizio quattrocentesco – mi riferisco alla confraternita di Santa Maria di Tribano[17] – ci mostra tale struttura a nuclei plurimi.

[11] De La Roncière, *La place des confréries* cit.
[12] Le domande che l'autore si pone vanno in questa seconda direzione: *ibid.*, p. 67.
[13] Si vedano i casi dei villaggi delle confraternite di Santa Maria di Semifonte e di Petrognano, valide esemplificazioni proposte dallo studioso (*ibid.*, pp. 67-77). Ancora la vicenda di Albagnano è ripresa dallo studioso nel panorama storiografico *Les confréries à Florence* cit., pp. 298-302 per la campagna.
[14] In *Les confréries à Florence* cit., p. 300.
[15] Così osserva il de La Roncière negli studi citati sopra; quel che si sa per altre zone – e non è molto – sembra dargli ragione.
[16] G. De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Padova 1987², pp. 116-118
[17] Il caso fu reso noto ancora da Roberto Cessi, *Lo statuto della fraglia di S. Maria di Tribano*, in «Atti e memorie dell'Accademia patavina di scienze, lettere ed arti», 22 (1905-1906), pp. 225-

Resta attuale la domanda sottesa a questi studi ormai piuttosto lontani, se in tali connessioni tra sodalizi devoti poggianti su aree territoriali non inquadrabili in circoscrizioni civili o religiose ben definite si possano individuare motivi appartenenti alla sfera della devozione collettiva o meno. Appare ad ogni modo importante badare a queste trame di relazioni che insistono su aree geografiche – poche? tante? per ora non si sa – probabilmente per stimoli provenienti dalle necessità contingenti della vita contadina, piuttosto che per obbedienza al tessuto istituzionale: quando le confraternite del Padovano facevano la loro apparizione documentaria, era appena avviata – non si dimentichi – una ripresa economica, sociale, religiosa della zona e vi era bisogno di conferme per la vita dei singoli come delle comunità.

Si deve usare però prudenza nell'analisi: si deve cioè tenere presente che l'emergenza documentaria del fenomeno probabilmente non corrisponde alla sua vitalità storica, dato che i nessi sembrano scarsamente operativi e la strada imboccata pare quella del "particolare", tanto nel contado di Padova quanto nella toscana Valdelsa. L'acquisizione storiografica conseguente a tali rilievi è importante; ne esce un'immagine del territorio rurale composta di segmenti non a se stanti ma coesi tra di loro, in una relazione che, sia pure nella sua instabilità, attraversa vari ambiti della vita sociale, ivi compreso quello devozionale. Tale rete di connessioni, del resto, lo studio delle confraternite rurali invita a considerare anche sotto altri versanti, specialmente quando si faranno avanti i disciplinati, come la storiografia degli anni passati ha dimostrato e come avremo occasione di ribadire[18]. Gli imprestiti testuali per la confezione degli statuti questo significano; e ancora meglio gli incontri scambievoli per i riti più solenni in tale direzione possono essere interpretati[19], così come la piccola attività economica che all'ombra della confraternita paesana si svolge, ponendo a contatto confratelli e persone di luoghi vicini[20]. Ci troviamo insomma di fronte a un insieme di "fatti" che ha ancora qualcosa da insegnare a chi, uscendo dalla pura filologia e dalla registrazione occasionale

234, che ne colse opportunamente il carattere peculiare rispetto alle confraternite urbane (p. 228). Lo statuto è ora ripubblicato con correzioni e note critiche in Id., *Padova medioevale. Studi e documenti*, a cura di D. Gallo, Introduzione di P. Sambin, Padova 1985, pp. 429-436.

[18] Si può limitare il rinvio alle relazioni di sintesi della tavola rotonda *Le mouvement confraternel* cit.: in particolare, per l'Italia, al già citato de La Roncière, alla panoramica veneta di G. De Sandre Gasparini (ma si vd. anche, per illuminanti confronti provenienti da un'area contrassegnata da un particolare tipo di aggregazione "mista", J. Chiffoleau, *Entre le religieux et le politique: les confréries du Saint-Esprit en Provence et en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge*, pp. 9-40; N. Coulet, *Le mouvement confraternel en Provence et dans le Comtat Venaisssin au Moyen Âge*, pp. 83-110).

[19] Emblematico il caso del Cadore nella valle del Boite, sul quale avremo modo di intrattenerci (vd. par. 4. I disciplinati nel Bellunese).

[20] In realtà posso soltanto accennare a un capitolo sul quale danno informazioni occasionali i protocolli notarili, stante la scarsità dei libri di spesa in organismi di norma considerati poveri. Dò solo qualche indicazione per il territorio padovano: Archivio di Stato di Padova, *Notarile*, 373, f. 16v, 1404 maggio 10: la confraternita di Santa Maria di Arzere di Sacco dà in soccida per 5 anni una vacca e un vitello da latte; *ibid.*, stessa data: la stessa dà in soccida per lo stesso tempo una vacca; *ibid.*, stessa data: gli abitanti di Villa del Bosco dichiarano di avere avuto in soccida per 5 anni dalla confraternita di Santa Maria di Arzere di Sacco una vacca e un vitello.

degli avvenimenti, voglia addentrarsi nella vita religiosa delle campagne, ma pure – aggiungo – delle città o dei borghi, anch'essi teatro non infrequente di scambi tra sodalizi devoti[21].

3.2 *La "socialità" confraternale: il terreno d'impianto*

Possiamo dunque affermare che le confraternite devote abbiano inciso sulla socializzazione delle campagne? Senza indulgere a letture apologetiche, è lecito vedere in queste aggregazioni uno dei fattori che con diversa fortuna vi parteciparono. Ma, a questo punto, si impone anche la necessità di immetterle più profondamente nel mondo in cui si trovarono ad operare, dato che durante la loro esistenza, e forse fin dalla nascita, si posero accanto a organismi e costumi sociali di antica tradizione, oltre che in necessario contatto con le istituzioni.

Sono a tal proposito ben note le confraternite dello Spirito Santo, attive in territori definiti, come il Piemonte per l'Italia (o la Provenza, la Savoia, la Linguadoca oltralpe...)[22]: di antica origine, attive in città, esse si infittiscono nella campagna oltre il tardo Quattrocento, identificandosi con la comunità villica attraverso rituali modulati secondo il linguaggio della carità. Ne è parte centrale il banchetto del giorno di Pentecoste, punto di riconoscimento e affermazione dell'identità comunitaria del villaggio e premessa alla re-distribuzione del cibo ai poveri a loro integrazione nella società paesana[23]. Le *confrarie* dello Spirito Santo hanno attirato l'attenzione degli studiosi per la loro diffusione e per la loro significanza nella formazione della coscienza collettiva e dell'organizzazione sociale dello spazio: un'attenzione, in definitiva, che si anima intorno ai rituali di solidarietà come parte integrante del vivere comunitario in un ambito territoriale riconosciuto proprio.

[21] Ovviamente, per tale genere di studio si deve disporre di un *corpus* di statuti sufficientemente ampio riguardanti lo stesso luogo, secondo quanto è già stato messo in opera per alcune località – Padova, Bergamo, Assisi per esempio (De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite religiose di Padova nel medio evo. Testi, studio introduttivo e ceni storici*, Padova 1974; L.K. Little, *Libertà, carità, fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del Comune*. Edizione degli statuti a cura di S. Bozzetti. Ricerca codicologica di G. O. Bravi, Bergamo 1988; *Le fraternite medievali di Assisi. Linee storiche e testi statutari*, a cura di U. Nicolini, E. Menestò, F. Santucci, Perugia 1989 – sulla scia di stimoli dati a suo tempo da Gilles Gérard Meersseman, il "padre" della storiografia confraternale (si veda l'indispensabile raccolta di studi *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo,* in collaborazione con G.P. Pacini, 3 voll., Roma 1977).

[22] Coulet per la Provenza (verso il 1400-1450) le trova ogni due/tre villaggi (riferisce il dato, rinforzandolo con i risultati delle proprie ricerche, Chiffoleau, *Entre le religieux et le politique* cit., p. 13). Si veda anche per l'Italia ovvero il Piemonte L. Patria, *Gli spazi dello Spirito:* confrarie *e comunità in Val di Susa (secc XIII-XV)*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna,* in «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp.135-157, spostato più verso l'età moderna, A. Torre, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995.

[23] Ancora Chiffoleau, tra altri (Binz, Coulet), si intrattiene sul senso dei riti confraternali e della festa liturgica, con accento marcatamente antropologico (*Entre le religieux et le politique* cit., pp. 19-33 in particolare).

Nelle campagne del Piemonte, dunque, le confraternite devote si trovarono a "competere" con questo tipo di associazioni «tra religiose e civili»[24] orientate verso un solidarismo sostenuto da precisi rituali e affiancato dalla consueta collaborazione al culto: talora ne mutuarono le forme accentuando gli aspetti religiosi, talaltra convissero con le più antiche istituzioni entrando nel vivo della vita parrocchiale, e aprendo così un capitolo diverso da quello scritto dalle tradizionali *confrarie*. Anche altrove, peraltro, si verificavano nel tardo medioevo situazioni non così larghe e omogenee e tuttavia in qualche tratto simili. Le attestazioni sono frammentarie e disperse in regioni diverse; meritano ad ogni modo una breve sosta.

I *convivia seu consorcia*[25] del territorio veronese, ad esempio – dei quali solo due con statuti[26] –, per quel che se ne sa sono una chiara espressione della volontà di un gruppo, si tratti dell'intero paese o di una sua parte, di ribadire la propria identità al di fuori della sfera della devozione, non totalmente – è chiaro –, ma in maniera visibile. Una recente analisi di uno statuto del *convivium* di Fumane (un paese della Valpolicella nella zona collinare alle spalle della città), ha posto in evidenza la durata nel tempo di quella struttura associativa e le sue caratteristiche[27]. L'immagine è quella di una comunità che si dà una sua regola, nel 1449, avendo al centro il pranzo sociale: momento accuratamente preparato nella sua materialità e ratifica di un impegno comunitario che si esprimerà specialmente nell'appoggio reciproco dei *conviviatores* capifamiglia del paese e nel versante religioso nel sostegno al culto della chiesa di riferimento. Chiesa di riferimento, si badi, ma non investita di diritti di patronato nei confronti della comunità, che infatti considera il prete solo come socio, ricorrendo per la celebrazione solenne della messa sociale ai preti della pieve, rispettando cioè il quadro istituzionale ecclesiastico, sebbene – è curioso – proprio in questi anni si desse da fare per dare alla stessa chiesa la dignità di parrocchia[28]. Mangiare insieme «paparelle, lesso e pearà»[29], alla fin fine, era sigillare una unione solidale di buona parte della popolazione della *villa*, stabilire i confini dello spazio in cui riconoscersi e aiutarsi, imprimendo all'evento l'immancabile segno del sacro, però senza ambizioni di insegnamenti morali o dottrinari, e lasciando alla

[24] Parafraso con un piccolo mutamento l'espressione di Chiffoleau «entre le religieux et le politique»: vd. nota precedente.

[25] Più frequente il termine *convivium*, associato solo qualche volta a *consorcium*, parola più adatta a designare la natura di mutuo aiuto dell'aggregazione.

[26] Lo statuto del *convivium* di Fumane è del 1449; quello di Avesa del 1544 (edito nella trascrizione del 1609 da G. Peretti, *La compagnia del Convivio. Un codice cartaceo del secolo XVII nell'Archivio parrocchiale di Avesa*, in *Avesa 2 e la sua valle*, a cura di G. Peroni, B. Polverigiani, Verona 1987, pp. 385-407).

[27] M. Cipriani, *Il* convivium *di Fumane (1449): un'esperienza di solidarietà comunitaria*, in *Annuario storico della Valpolicella 2002-2003*, Verona 2003, pp. 207-240.

[28] La vicenda del cammino verso la parrocchialità della chiesa fumanese di San Zeno è stata illustrata da P. Brugnoli, *Documenti sulle origini della parrocchia di Fumane*, in *Scritti in onore di monsignor Giuseppe Turrini,* Verona 1973, pp. 63-86.

[29] Cipriani, *Il* convivium cit., p. 218.

responsabilità dei singoli la correttezza dei comportamenti e della pratica religiosa quotidiani. Inteso così, il rito era inoltre aperto a tutti[30], senza distinzioni di stato sociale; poteva allora configurarsi anche come *charitas*, ossia era in grado di adattarsi a quei processi di distribuzione di viveri tra i bisognosi del proprio paese o della propria contrada costituenti una delle più generali consuetudini di questa e altre zone[31].

3.3 *In area veneta: fra tradizione, resistenze, identità "nuove"*

Si rischia molto a pensare che altri *convivia*, dei quali conosciamo soltanto l'esistenza, seguano linee di azione simili a quelle tracciate or ora? In verità, anche i *convivia* hanno una loro storia e conobbero varianti di qualche rilievo: nella stessa area del distretto veronese, ad esempio, le comunità villiche, rifacendosi ad antiche consuetudini, si dichiararono talvolta creditrici di un *convivium* annuale a spese del clero della parrocchia, e si mostrarono in tal modo meno "laiche" della società fumanese: accadde durante la visita pastorale ordinata da Ermolao Barbaro (1460)[32] come più tardi, durante le visite gibertine (1526-1541)[33]. Non è tuttavia il caso in questa sede di intrattenerci su un argomento che nell'attuale storiografia sta facendosi largo soprattutto per il tardo medioevo e l'età moderna[34]; bastino questi cenni a far percepire l'interesse del tema per lunghi periodi di tempo: un tema che, a quanto già si vede

[30] Cipriani, *Il* convivium cit., p. 223: «ad quod quidam pastum sive elemosinam … qui voluerit accedere valeat et possit, et ibi prandium sumere ac omnes … concurentes ad dictum prandium tam divites quam pauperes discumbere et sedere faciant pro dicto prandio sumendo».

[31] Moltissime sono le attestazioni al riguardo: per la Valpolicella rinvio al mio *Vita religiosa in Valpolicella nella visita di Ermolao Barbaro*, in *Annuario storico della Valpolicella 1986-1987*, Fumane (Verona) 1987, pp. 86-92. Ma l'uso delle *charitates*, piegate a significati diversi in conformità alla destinazione (memoria dei defunti, poveri di Cristo generici, poveri del paese, fedeli partecipanti ai riti paesani) è tutt'altro che ristretto all'area veronese.

[32] Ermolao Barbaro, *Visitationum liber diocesi Veronensis ab anno 1454 ad annum 1460*, a cura di S. Tonolli, Verona 1998, pp. 164-165, Nella visita del 1460 il vescovo Matteo, suffraganeo del Barbaro, espone agli *homines* di Caprino che, essendogli stato riferito come fosse in uso un *convivium* nella pieve da parte dei suoi fittavoli, con la spesa di lire 23, trovando la spesa *inhonesta*, inutile e supeflua, gli sembrava bene (*pulcherrimum*) abolirlo e convertirlo in altri pii usi; dal seguito si apprende che la destinazione "pia" consiste nel contribuire alla fabbrica della chiesa.

[33] Per la visita del Giberti del 1526, Fasani, *Riforma pretridentina* cit., I, pp. 80-81, pieve di Ronco, alcuni testi dichiarano che ogni anno il giorno di santa Maria di settembre si faceva un *convivium* da parte degli arcipreti per i capifamiglia, al quale aveva partecipato egli stesso e i suoi avi: usanza negletta da 6 anni; II, visita del 1530, p. 570, a Brentino era consuetudine che «per rectorem ecclesie»si facesse un pasto la vigilia di san Vigilio; p. 623, Negrar, gli *homines* dicono che tocca fare il *pastum* al cappellano; p. 1068, due anni dopo gli *homines* del paese lamentano che non sia stato fatto il *convivium* cui era tenuto il cappellano.

[34] Ricordo soltanto, al di là dei molti studiosi già citati nelle note precedenti, Torre, *Il consumo di devozioni* cit.; M. Della Misericordia, *I confini della solidarietà. Pratiche e istituzioni caritative in Valtellina nel tardo medioevo*, in *Contado e città in dialogo. Comuni urbani e comunità rurali nella Lombardia medievale*, a cura di L. Chiappa Mauri, Milano 2003 (Quaderni di Acme, 62), pp. 411-489. Fuori dell'Italia, un buon esempio di parrocchie rurali studiate in quest'ottica è offerto da P. Dubuis, *Repas funéraires, économie familiale et solidarité paroissienne*, in *La parrocchia nel Medio evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani, V. Pasche, Roma 1995, pp. 279-303.

in queste brevi note, si articola in forme uguali e diverse ma tutte sotto il segno di un solidarismo nel quale anche la *charitas* o *elemosina* si inserisce, secondo quanto il linguaggio stesso delle testimonianze fa intuire[35].

Riguardo a tal genere di associazionismo i vescovi e il clero ebbero in genere un atteggiamento di diffidenza e ancor più di condanna[36]: specialmente verso i *convivia*. Questi conservarono certo un nesso con il culto e la chiesa, nesso reso visibile nella scelta dei giorni e dei luoghi fissati per l'evento, trovando però il loro naturale spazio frequentemente ai margini o addirittura fuori dell'ambito ecclesiastico; e in più resta il fatto che celebravano una unità fondamentalmente non sacrale. Anche le *charitates*, sebbene rispondessero all'universale sentimento del ricordo dei morti, non furono esenti da critiche; in effetti nelle numerose varianti locali di realizzazione dovevano risultare poco rispondenti alla più sacrale concezione del povero, mediatore di salvezza e recettore passivo della beneficenza piuttosto che individuo da integrare nella comunità villica[37]. Nonostante tutto, tali consuetudini ebbero una grande resistenza nel tempo[38], sia pure piegandosi a sensi religiosi più familiari alla Chiesa e al suo clero[39]. Dobbiamo dunque riconoscere che esse

[35] Vd. sopra, nota 31; inoltre, dalle visite gibertine, il caso di Pescantina (*charitas seu convivium*): Fasani, *Riforma pretridentina* cit., III, p. 1355.

[36] Per questo atteggiamento, universalmente riconosciuto, bastino alcuni esempi della zona che conosco meglio: Ermolao Barbaro, *Visitationum Liber* cit., p. 114, Dolcé Santa Lucia, visita del 1456: il vescovo ordina sia dato per la fabbrica un affitto solitamente utilizzato per *charitates*; p. 117, San Giorgio Valpolicella, si riferisce su un lascito di terre per una elemosina di 6 minali di frumento in pane, 5 lire in carne e due minali di fave, una baceda di olio, 4 brente di vino, ora tradotta in 16 lire, da farsi il giorno di san Martino nella pieve; l'arciprete dice che gli sembra meglio dispensarne una parte ai poveri e una parte alla fabbrica della chiesa abolendo i *convivia*.

[37] È per esempio la lettura di Della Misericordia, *I confini della solidarietà* cit., in particolare il paragrafo *L'elemosina e il dono*, pp. 440-452: il ruolo di integrazione sociale della "carità" sarebbe prevalente; solo in età moderna si avrebbe la ricerca dei "veri" poveri e si passerebbe all'assistenza.

[38] Fasani, *Riforma pretridentina* cit., III, pp. 1390-1391, visite del 1541, Malcesine: il vescovo tenta di togliere la consuetudine o piuttosto «corruptelam convivii seu pasti» che ogni anno i chierici di Santo Stefano fanno al popolo, commutandola in elemosina da dare pubblicamente ai poveri del luogo o per sposare delle ragazze; ha tuttavia incontrato forti resistenze nella popolazione.

[39] Restando alla zona del Veronese, costituiscono una buona testimonianza della varietà di carattere delle elargizioni le visite gibertine ancora nella prima metà del Cinquecento. Qualche esempio: per le visite del 1530, Fasani, *Riforma pretridentina* cit., II, p. 456, a Palazzolo un lascito è diretto alla chiesa per una distribuzione annuale di frumento oltre che per messe; p. 462, a Sandrà un lascito in pane e vino alle Rogazioni ogni anno è legato a un terreno; per il 1532, p. 1006, a Tregnago un lascito di due minali di frumento in pane dev'essere dispensato di casa in casa con 7 quarte di sale; pp. 1026-1027, a Lavagno un legato di 12 minali di frumento e altrettante lire è diretto ad elemosine nel paese il giorno di san Marco, l'ultimo delle Rogazioni, e il giorno del *Corpus Domini*; p. 1054, a Sant'Ambrogio un legato impegna a dispensare ogni anno tra i poveri di Cristo del luogo due minali di pane di frumento il 18 maggio, giorno della consacrazione della chiesa di San Zeno, obbligando un terreno di un campo; p.1097, a Rivoli il parroco riferisce che il comune e gli *homines* debbono dispensare tra i poveri del luogo 4 minali di pane di frumento, e una brenta di vino, metà al tempo delle Rogazioni, metà il giorno della commemorazione dei morti; p. 1105, a Brentonico un legato ordina la distribuzione di tre minali di frumento in pane nella festa del *Corpus Domini*, obbligando un podere; p. 1184, a Maguzzano, sono attestati un'offerta di fave, il canto del vangelo, la recita delle litanie secondo il rito del luogo e *circumvicinorum*; p. 1206, a Palazzolo un legato obbliga a dispensare 3 minali di pane ai poveri di Cristo immediatamente dopo la festa di santa Giustina, titolare della pieve… e si potrebbe continuare; si deve anche avvertire che molti dei lasciti menzionati non trovarono pronta esecuzione.

formarono il sostrato nel quale la devozione dei fedeli impiantò le sue esperienze associative, almeno in alcune aree geografiche, dal momento che ancora poco possiamo dire per un buon numero di regioni[40].

Vediamo ad esempio il rito del banchetto. È ben vero che lo si trova pure nelle confraternite di città, ma lì tende a sparire per essere sostituito dalla celebrazione eucaristica; nella campagna, al contrario, lo si incontra anche in confraternite fondate tardivamente, fortemente voluto – è lecito pensare – dai fedeli del paese. L'esempio che posso addurre è noto, ma merita di essere ricordato per la sua peculiarità. Il paese è Villa del Bosco, un piccolo insediamento contadino della Bassa padovana, oggetto di bonifica da parte del monastero padovano riformato di Santa Giustina, dove l'associazione devota di San Nicolò e di San Rocco, fondata nel 1478, avendo a modello gli statuti di una confraternita devota cittadina, in un capitolo tutto originale decide che «el guardiano vecchio con i soy compagni siano obligadi aparechiarre la colatione over disnare a tuta la compagnia a spexe de legno e vino del guardiano vecchio: tuto il resto de quello luy spenderà ...sia butato in tuta la compagnia e tuti debiano pagarre la parte sua con amore e carità ...E quelli fradelli che non podesseno venire...ge sia mandà la lor parte de quella carità farà la compagnia...»[41]; e ancora, trattando dell'elezione del guardiano nella *villa* «dove farano el lor pasto e le lor carità», ordina che, a elezione avvenuta, «tuti de compagnia vadano a disnare a caxa del guardiano vechio», dove si completerà il rito del rinnovo delle cariche[42].

Ci troviamo di fronte a un caso, certamente. Ma proprio la possibilità di confronto tra un testo confraternale cittadino e questo testo paesano denota, all'interno di somiglianze larghe tra regole di diverso ambiente – la città e il suo contado in questa circostanza –, tracce di costumi antichi ancora esistenti nelle campagne. Il banchetto è al centro dei momenti più importanti della vita del gruppo; l'accostamento con la carità è pure testualmente presente. E però alcune varianti meritano segnalazione: come quando, ad esempio, un capitolo statutario dichiara che «per opera di misericordia, se in lo territorio dela nostra parochia accadesse per transito qualche pelegrino o pelegrina over povereto se ammalasse e quello non avesse da sustentarse, la nostra schola sia obligada tale persone visitarre e provedere ...intendando siano verii cristiani e non siano amorbadi»; oppure quando il disegno dell'azione misericordiosa, estendendosi al territorio parrocchiale, si completa con l'aiuto alle

[40] Alcune ricerche risultano al riguardo molto stimolanti. Per il Polesine, ad esempio: N. Friso, *Un centro minore veneto nello specchio dei testamenti: Badia Polesine (1360-1491)*, Tesi di laurea, Università degli studi di Padova, Facoltà di lettere e filosofia, a. a. 2002-2003, rel. A. Rigon; altri spunti vengono dal territorio bellunese con le sue *fradès*: G. Fabbiani, *Le Fradès e i Battuti in Cadore*, «Archivio storico di Belluno Feltre Cadore», nn. 211, 212, 213, 214 (1976), pp. 69-82; 146-155; 214, pp. 19-26. Si deve tuttavia ancora proseguire nella ricerca per una lettura del fenomeno più generale, anche per il Veneto.
[41] De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita* cit., p. 156, cap. 16.
[42] *Ibid.*, p. 155, cap. 15.

donne partorienti povere o viandanti, fino a prevedere che un socio si faccia padrino della “creatura”, se necessario[43].

Come si vede, la carità si allarga al di là del gruppo e i suoi riti perdono parte di quel carattere “simmetrico” che è stato ravvisato nella tradizione delle *charitates* di ambito paesano o vicinale; si va per strade diverse dalla semplice integrazione sociale: ci si inoltra diversamente nella via della ricerca del povero da assistere e beneficare, perché – replicano i testi sacri – la carità copre la moltitudine dei peccati (1 Petr. 4, 8: «charitas operit multitudinem peccatorum»).

3.4 *Le confraternite della “devozione”*

La confraternita rurale di Villa del Bosco è soltanto un caso – si è detto – certo non un paradigma dell’esistente, e per di più un caso piuttosto tardo, dato che si colloca in una fase del movimento confraternale matura. I problemi che presenta, ad ogni modo, possono non esaurirsi nel suo “particolare”, immettendoci più da vicino nell’associazionismo imperniato sulla devozione, avendo sempre di mira il mondo rurale per quello che le attuali conoscenze ci permetteranno di fare. È noto che le confraternite devote nelle campagne vivevano da tempo. Forse poco notate e presumibilmente fornite di strutture “deboli”, si conformavano a un modello piuttosto uniforme, dove pratica religiosa, moralità individuale, aiuto reciproco in vita e in morte, beneficenza al prossimo indigente dovevano trovare attuazione elementare nella vita quotidiana, all’interno di una chiesa, fosse o no parrocchia. La prima importante differenza rispetto alle forme associative villiche – *convivia*, *fradès*[44], *confrarie* – sta proprio qui, in questo tradurre nel quotidiano la vita religiosa e morale, non senza mantenere qualche tratto del solidarismo consuetudinario. Sui possibili ispiratori dei comportamenti associativi ovviamente ci si è interrogati. Il de La Roncière, ad esempio, ha messo in evidenza per le confraternite della Valdelsa del XIV secolo la forte presenza del clero, pur restando “laica” la direzione organizzativa: anche se nel paesaggio religioso del contado toscano non mancavano gli ordini mendicanti, il prete ne era l’attore principale[45]. Non è il solo a produrre questo genere di considerazioni: una interessante corrispondenza di lettura si può trovare in ricerche larghe e insieme circoscritte a un territorio – la diocesi – come quella di Luigi Pesce per il Trevigiano[46].

[43] *Ibid.*, pp. 154-155, capp. 12 e 13.
[44] È il termine usato con alcune varianti nella zona alpina del Cadore.
[45] De La Roncière, *Les confréries à Florence* cit., pp. 298-315: l’autore si intrattiene ancora sul rapporto città-campagna: nella campagna i preti avrebbero avuto il ruolo più incisivo nella trasmissione del messaggio religioso; Vincent, *Le confréries comme structure d’integration* cit., rimarca maggiormente la differenza tra città e campagna (p. 117 in particolare): si tengano presenti le diverse realtà regionali.
[46] L. Pesce, *La Chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, Roma 1987, I, pp. 97, 141.

È in tale caratteristica dell'associazionismo pio delle *ville* che vanno inquadrati comportamenti dove l'influenza clericale si rende vieppiù chiara, in conformità peraltro con quanto avviene nell'universo "contadino", dove – per proseguire nella esemplificazione attinente alla carità – l'orientamento verso i poveri si dota di sfumature molteplici. Mentre, infatti, resta in genere costante il riferimento al territorio familiare – il paese, la o le contrade – progrediscono, ovviamente non in modo lineare, le distinzioni. Giova al riguardo produrre qualche esempio, possibile laddove la ricerca archivistica si è fatta più sistematica, dunque ancora una volta nell'ambito del territorio veronese. Senza voler generalizzare, si possono citare alcuni casi emersi nell'analisi dei testamenti quattrocenteschi dell'area gardense, che dimostrano nuove forme di attenzione a povertà concrete e particolari, come mi sembra possano testimoniare i lasciti alle donne povere, specie ragazze da marito[47], in particolare quando – accade a Lazise – si fanno personali, e compaiono le beneficate per nome, una per una[48]. Dalle *charitates* alla beneficenza, dunque? E nella direzione congiunta verso l'aiuto al culto, secondo quanto ancora alcuni altri esempi tendono a dimostrare[49]? Ci troviamo certamente di fronte a piccole tracce di mutamenti in atto lungo percorsi segnati ancora dalle consuetudini: tracce visibili non casualmente in zone, come Garda o Bardolino, che solo parzialmente possono essere qualificate come "contadine". E infatti è proprio nei borghi – quelle "quasi-città" sulle quali si è posato giustamente l'interesse della storiografia recente[50] – che, essendo più numerosi e variati gli attori della vita religiosa, si possono meglio individuare i ritmi delle persistenze e dei cambiamenti. Ma nei borghi, appunto; meno nei villaggi dal carattere schiettamente "contadino".

3.5 *L'accelerazione del movimento confraternale*

Per i temi che ci interessano c'è poi da aggiungere che un evento segna una vera "svolta" nella storia confraternale, e tocca tanto le città quanto le

[47] Per Bardolino: Archivio di Stato di Verona, Ufficio del Registro, *Testamenti* (d'ora in poi *Testamenti*), mazzo 8, n. 2, 1416 gennaio 5, Anna figlia di ser Botura, vedova di Viviano del Tomolo: 100 lire per fanciulle povere; mazzo 31, n. 308, 1439 giugno 30, ser Iacopo del fu Guglielmo ordina che si venda un appezzamento arativo con olivi e il ricavo sia dato ai poveri di Cristo e a povere ragazze da marito del paese; mazzo 32, n. 189, 1440 ottobre 10, Francesca del fu Antonio *de Rosino* lascia una veste di seta per una ragazza povera; per Garda: mazzo 6, n. 54, 1414 marzo 6, Garda, Gardesano del fu ser Rubeo di Garda ordina una *charitas* di pane e fave per tre anni, e contemporaneamente destina a tre ragazze da marito 10 lire per una.

[48] *Testamenti,* mazzo 1, n. 61, 1409 gennaio 26, Torri (del Benaco), Andrea del fu ser Fabrino elenca 13 donne – alcune del luogo altre no – con piccoli lasciti (una lira, una lira e mezza). Si deve sottolineare l'estensione della carità a persone "non native".

[49] La *charitas* di pane e fave a Castion, ad esempio, è abbinata a un'offerta di vino per 7 anni alle porte della chiesa nel giorno della festa del santo del paese, sant'Antonio di Vienne: *Testamenti*, mazzo 12, n. 110, 1420 ottobre 6; sempre a Castion un testatore decide che l'elemosina di pane e fave, prevista per 10 anni, si effettui all'inizio di Quaresima: mazzo 21, n. 277, 1429 novembre 7.

[50] Traggo l'espressione da G. Chittolini, *«Quasi-città». Borghi e terre in area lombarda nel tardo medioevo*, «Società e storia», 13 (1990), n. 47, pp. 3-26.

campagne: l'avvento del movimento dei disciplinati, che ai primi decenni del Trecento ha cominciato a dare i suoi frutti oltre le città, sede privilegiata del primo impianto. Sicché, per il periodo che andiamo perlustrando, ci si imbatte in un incrocio di esperienze associative di ispirazione simile e diversa. Senza contare che di un altro fattore del complesso della vita religiosa delle campagne si deve tenere conto, vale a dire degli ordini religiosi – mendicanti in particolare – attivi in questo calare dell'evo di mezzo anche nei centri del contado sia pure in quantità, modi, tempi differenti.

Forza delle consuetudini, stimoli provenienti dal clero – forse non tanto attraverso la catechesi quanto dalla liturgia e dalle pratiche di devozione –, influssi di eventi di varia natura – dalle epidemie alle carestie e alle guerre, agli stessi movimenti popolari religiosi –: questi e altri fattori contribuiscono a disegnare il quadro dell'associazionismo "contadino" nel corso dei secoli XIV e XV, con un'accelerazione ben visibile nel progredire del secondo dei due periodi.

Si manifestano allora delle linee di svolgimento in qualche modo separate, dato che non dappertutto e con qualche ritardo rispetto alla città escono alla luce del documento le confraternite di flagellanti (o disciplinati), ponendosi accanto alle più antiche aggregazioni pie. Se guardiamo all'insieme di queste ultime, notiamo che il centro sul quale gravitano è il culto mariano, comune alle terre del Veneto come a quelle della Toscana[51]; tanto stabile nel tempo che nelle visite pastorali condotte da Gian Matteo Giberti e dai suoi collaboratori nel futuro secolo XVI – è ancora il territorio veronese soggetto all'analisi – il titolo di Maria apparirà quasi come una costante delle società devote.

Che accanto alla Vergine si collochino numerosi santi è cosa nota. Se si vuole ricordare qui qualche presenza peculiare, non si può non citare il san Rocco destinatario di una autentica "esplosione" cultuale specie negli ultimi decenni del Quattrocento, dopo l'acquisizione veneziana del corpo[52]. Ma gli stanno accanto santi diversi, dotati di proprietà taumaturgiche o di antica e consolidata tradizione: le visite pastorali sono a tal proposito assai eloquenti, quelle almeno effettuate, tra lo scorcio del secolo XV e i primi decenni del secolo successivo, da vescovi come i già ricordati Barozzi e Giberti nelle diocesi di Padova e Verona[53]. La corrispondenza tra lo stile della devozione con-

[51] De La Roncière, *La place des confréries* cit, pp. 61-63: sarebbe stabile la devozione mariana. Analoga constatazione della generale diffusione del titolo mariano nelle confraternite della diocesi si ha – per un esempio veneto – in Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., I, pp. 99-102.

[52] Si veda *San Rocco. Genesi e prima espansione di un culto*, Incontro di studio, Padova, 12-13 febbraio 2004, a cura di A. Rigon, A. Vauchez, Bruxelles 2006, per la diffusione del culto in specifici ambiti geografici nei contributi di F. Lomastro (Vicenza), G. Forzatti Golia (Voghera e territorio pavese), I. Musajo Somma (Piacenza), A. Rigon (Padova), G. De Sandre Gasparini (Verona), H. Dormeier (a nord delle Alpi).

[53] Per Padova, Gios, *L'attività pastorale* cit., pp. 400-401, tab. n. 19: oltre la Vergine Maria, notiamo il *Corpus Christi* (in 4 centri, ovvero due borghi e due *ville*), un san Salvatore nella villa di Brugine, san Sebastiano spesso associato a san Rocco, san Giacomo, san Giovanni Battista, san Giovanni Evangelista, san Nicola e san Nicola da Tolentino, san Pietro martire (a Sambruson). Più vari i santi dei borghi come molteplici sono le confraternite: segnalo il caso di Este in particolare, con 10 titoli di confraternite: tre mariane, le altre di San Sebastiano, di San Rocco, San Pietro, San Michele, Santa Lucia, Sant'Antono abate, San Giovanni Battista.

fraternale e gli indirizzi della pietà dei fedeli, riconoscibile nel poliedrico santoriale delle chiese parrocchiali o plebane, dove del resto le confraternite si radunavano, è in conclusione piuttosto evidente, e ci porta a condividere, anche per un'area come questa veneta, quanto è stato osservato per la campagna toscana, che cioè la pratica religiosa confraternale già nel Trecento si adattò qui a schemi ampiamente affermati nel mondo urbano[54].

Si deve tuttavia parlare a tal riguardo – ripeto – più di relazioni tra le diverse realtà che di pedissequo asservimento a modelli cittadini. Si veda, ad esempio, quanto avviene a Piove di Sacco – un centro del Padovano dai caratteri non esclusivamente "campagnoli"[55] e tuttavia profondamente immerso nella campagna – in una confraternita dedicata al *Corpus Christi*. L'associazione, fondata nel 1326 all'ombra della pieve, propose un calendario festivo incentrato sulla venerazione del Corpo del Signore secondo un memoriale della sua vicenda umana e divina: a santo Stefano se ne celebrava la nascita, nella prima domenica dopo Pasqua la resurrezione, nella prima domenica dopo Pentecoste erano ricordate l'ascensione e la discesa dello Spirito Santo sugli apostoli, il giovedì santo in particolare era memoria del corpo lasciato nella consacrazione ed era festa grande; ogni seconda domenica del mese, infine, la messa solenne all'altare del Corpo di Cristo doveva fare ricordo della sua passione. L'aspetto didattico della proposta, completato dalla prescrizione del pregare quotidiano, del mutuo aiuto, di comportamenti religiosamente e moralmente corretti, si esprimeva infine nella inusuale spiegazione del divieto di tenere il tanto consueto pranzo annuale: la confraternita non doveva comportarsi come le altre, essendo stata costituita per saziare le anime e non i corpi («ad saciandum animas set non corpora»).

Il vescovo di Adria, un padovano di prestigiosa casata[56], concesse la sua benedizione insieme con il vescovo di Cittanova che aveva consacrato le molte reliquie di cui l'associazione si era dotata; il vescovo di Padova, Ildebrandino Conti, diede anch'egli la sua conferma; ma il rapporto tra confratelli e autorità ecclesiastiche non dovette essere a senso unico, a giudicare soltanto dalla ricerca del corredo devozionale[57]. Direttive provenienti dal

[54] De La Roncière, *La place des confréries* cit., pp.43-44: l'A. per le confraternite trecentesche della Valdelsa sottolinea come lo *standard* morale e sociale definito in quelle urbane sia stato ormai adottato largamente nel contado, e come la devozione presenti un carattere "ecclesiale".

[55] Si tratta di un *castrum*, signoria vescovile, importante, per il quale esiste una documentazione ampia raccolta da Pinton, ancora utile nonostante i criteri di trascrizione ovviamente superati: P. Pinton, *Codice diplomatico saccense*, Roma 1892.

[56] È Salione Buzzacarini, canonico del capitolo padovano, membro di una nota famiglia legata ai Carraresi. Notizie sulla famiglia in J.K. Hyde, *Padova nell'età di Dante. Storia sociale di una città-stato italiana*, Trieste 1985 (Manchester 1966), pp. 140-142; A.Ventura, *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari 1964, pp. 65, 82 nota 98.

[57] Interessante l'elenco delle reliquie consacrate dal vescovo di Cittanova: parti di oggetti riguardanti la Vergine e Gesù, e resti di santi numerosi: san Giovanni Battista, sant'Andrea, san Giacomo, san Bartolomeo, san Barnaba, san Lorenzo, santo Stefano, san Martino, san Nicola vescovo, san Teodoro, san Pantaleone, santa Caterina, santa Margherita, santa Maria Maddalena, sant'Agata, santa Elisabetta, le 11000 vergini...: Pinton, *Codice diplomatico saccense* cit., p. 271.

clero, bisogni religiosi della popolazione del borgo, insomma, si incrociarono dando vita a una aggregazione devota non priva di intenti formativi.

Se nella confraternita appena ricordata va riconosciuto un impulso clericale prevalente – e dunque di una "cultura" più urbana che di campagna –, può essere opportuno sottolineare l'indubbia coloritura "contadina" del testo statutario di un'altra associazione devota appartenente al medesimo ambiente in tempi più tardi, ancora all'interno della pieve: la confraternita di San Martino del cero. Nel contesto vivace degli statuti – del 1421 –, dove le abituali norme riguardanti la vita individuale e sociale dei confratelli si accoppiano a piccoli squarci omiletici[58], compare una ricerca di visibilità inconsueta. Nel momento in cui l'attenzione si rivolge a coloro che vogliono abbandonare il sodalizio, si disegnano le modalità di un rito di esclusione perlomeno singolare: il fratello che intende uscire deve essere spogliato nudo, posto sopra una scala, e, portato da 4 fratelli, essere gettato in un roveto boscoso, mentre gli altri soci lo precedono con le candele accese; lì sia lasciato con la maledizione di Dio, del santo titolare Martino e di tutti i santi del cielo[59].

La punizione fa spettacolo, dunque. Lo fa qui e almeno in un altro consorzio di campagna del Vicentino (con statuti del 1366), dove ancora si snoda un rito simbolico di morte per il socio che vuole abbandonare il gruppo: per lui debbono suonare le campane quasi fosse morto[60]. Come si vede, la colpa coinvolge il reo e tutta la comunità, oggettivamente e senza sconti legati alle forme soggettive dell'operare. Possiamo considerare questa visione dell'uomo, magari non coscientemente accolta, un segno della religiosità dell'associazionismo religioso delle campagne bassomedievali?

Non so quanto sia giusto accedere a una interpretazione del genere. Sta di fatto, ad ogni buon conto, che nell'ambiente rurale, al di là di esempi simili a quello forse improprio del borgo di Piove, la visione "oggettiva" e pubblica delle azioni è di casa, talora con risultati del tutto immaginifici. Ci si consenta la citazione di un caso, lontano per localizzazione e per tempi. Siamo nella Puglia dell'ultimo Quattrocento: gli statuti della confraternita di Santa Maria di Giovinazzo, del 1492, istituiscono un codice morale fondato sul tono negativo delle punizioni. Quali? La morte simbolica del trasgressore – rispondono le norme statutarie – attraverso il rito della veste imbottita di paglia, a mo' di figura umana, e arsa al rogo[61].

Questo ricorso all'espressione oggettiva del vivere può essere considerato peculiare del mondo "contadino", sia pure nelle differenze locali e di tempo? In un'ottica del genere – viene da pensare – si spiegherebbero meglio

[58] *Ibid.*, p. 273: citazione quasi letterale di Mt, 25,34; 18,5.
[59] *Ibid.*, p. 274.
[60] G. Mantese, *Gli statuti della confraternita della B. Vergine di Arzignano (Vicenza) (1366)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 14 (1960), pp. 443-449 (pp. 447-449 per gli statuti).
[61] S. Palese, *I «capituli» di S. Maria de la Nova di Giovinazzo (1492)*, in «Archivio storico pugliese», 31 (1978), pp. 163-199; capp. IV, VIII, XV, XXII per il rito del rogo.

anche i vari segni adottati per marcare i momenti importanti del vivere umano: il mangiare insieme, l'accompagnamento alla morte, l'elemosina come azione di suffragio e di riconoscimento identitario, le processioni...: certamente per buona parte tutti aspetti comuni nella loro essenza a comportamenti propri della popolazione urbana oltre che della campagna, ma vissuti tra la gente di paese – mi sembra – con qualche accento proprio.

Giocarono in tali modulazioni della ritualità probabilmente consuetudini locali. Ma esistono tracce di esperienze maggiormente legate ai programmi di devozione. Tracce, dico, dato che le testimonianze documentarie offrono solo frammenti di realtà, a meno che non ci si inoltri a considerare ancora i riti, rivolgendo, ad esempio, l'attenzione alle processioni: nei sodalizi del mondo rurale molto più presenti e importanti di quanto non avvenga per la pratica sacramentale, quasi sempre conforme alle prescrizioni del Lateranense IV (confessione e comunione una volta all'anno)[62].

Proponiamo dunque qualcuno di questi squarci del modo di esprimersi della realtà confraternale villica. Viene prima la maniera con la quale si rende concreto l'obbligo dell'aiuto reciproco, uno dei nuclei fondamentali – come ben si sa – dell'associarsi. La confraternita del Vicentino già citata cala la norma statutaria nella quotidianità, e ingiunge ai propri soci di porgere aiuto al confratello mettendo al suo servizio bestie con carro e allontanando dai suoi campi gli animali che li danneggiassero[63]. Non è il solo riflesso di bisogni e abitudini del mondo contadino che possiamo osservare. Luigi Pesce, nell'ampio censimento delle confraternite del territorio trevigiano, ha messo in luce per alcune di esse le relazioni con l'ambiente rurale: nella raccolta di frumento per il pasto annuale e per la luminaria, per esempio, o nell'importanza data alle rogazioni, oppure ancora nell'ingresso riservato e persone «che habi masaria» e nella contemporanea esclusione dei "famigli" (interessante spia, quest'ultima norma, delle differenze sociali di cui fece prova anche la società rustica)[64].

Al di là di questi frammenti di conoscenza non è possibile andare. Vi è invece un settore dell'esperienza confraternale che esige ancora qualche considerazione. Mi riferisco al ruolo della famiglia. In associazioni devote la presenza delle donne risulta ovvia, sia pure entro i confini consueti. Meno frequente è quella dei bambini. Ora, alcune aggregazioni devote mostrano un'attenzione al complesso familiare probabilmente non solitario. Il riferimento è

[62] Si vedano, per qualche esempio, gli statuti di Santa Maria di Tribano, di Santa Maria di Zero, delle confraternite di Piove di Sacco cit. sopra.
[63] Mantese, *Gli statuti della confraternita della B. Vergine* cit.
[64] Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., I, p. 123, intorno agli statuti di Chirignago (redatti nel 1452 e pubblicati da A. Niero, *Statuto della confraternita di Santa Maria della Misericordia di Chirignago [Venezia]*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 20 (1966), pp. 389-409); pp. 132-134, intorno agli statuti della confraternita di Santa Maria di Zero, del 1417. Si hanno altre testimonianze su questo aspetto: ad esempio nella confraternita di San Nicolò e Rocco di Villa del Bosco (vd. il mio *Contadini, chiesa, confraternita* cit., pp. 110-127 in particolare). Anche a questo problema, che esula dalla sfera più propriamente religiosa, lo studio delle confraternite, come si vede, può dare utili apporti.

all'area trevigiana, in particolare al sodalizio di Zero (attualmente Zero Branco, una *villa* a 12 chilometri dal capoluogo) che estende gli onori funebri ai familiari dei soci – madri e figli dai 10 anni in su – e ordina ai confratelli di farli partecipare alla vita associativa (1417)[65]. Senza volere dedurre da tali prescrizioni intenti pedagogici ben definiti, se ne può sottolineare l'importanza, e forse – ma la ricerca dovrebbe ampliarsi nel tempo e nello spazio[66] – il progresso di un interesse alla famiglia che ha qualche altra manifestazione in ambiti diversi. E non soltanto, sembra, tra i pii Trevigiani di una parrocchia.

Infine, non può non colpire l'attenzione trovare che in luoghi diversi si manifesti un'analoga scelta dell'opera di misericordia caratterizzante, puntando sull'accoglienza del forestiero, l'ospite di un confratello in particolare. Se un estraneo muore a casa di un socio – avvertono gli statuti di Zero rivolgendosi ai confratelli di turno –, egli deve avere gli onori funebri anche a spese dell'associazione qualora sia necessario[67]. Analogamente nel Padovano – presso la confraternita di San Martino del Cero di Piove di Sacco – gli statuti (1421) prevedono che, se si ammala o muore un pellegrino o un povero in casa di qualcuno dei confratelli, questi deve essere trattato con tutte le forme di aiuto previste per i soci[68]. Molto più tardi, a Villa del Bosco, con toni simili si tratta di forestieri, poveri, e, con un'interessante aggiunta, donne gravide o partorienti, come abbiamo già visto[69].

3.6 *La disciplina*

Il movimento dei disciplinati – abbiamo avvertito – già ai primi del Trecento aveva espresso le sue potenzialità di successo nel territorio veneto. Elenchi di date di insediamento o di testimonianze della semplice esistenza delle confraternite di flagellanti non mancano[70]. Senza ripercorrerle puntualmente, si può dedurre dalla loro osservazione qualche breve nota di commento. È innanzitutto comunemente risaputo che la crescita dei sodalizi

[65] Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., II, pp. 432-434, capp. 15, 17, 24: se muore un socio o la moglie, tutti i fratelli debbono accompagnarlo alla chiesa; i fratelli sono tenuti a portare alla scuola – è il nome con cui è designata la confraternita nella zona –, le madri, i figli e le figlie, pagando un piccolo contributo per loro; se muore un fratello, la moglie, un figlio, oltre alla partecipazione di tutti alle esequie, si prevede che il gastaldo (ovvero il capo dell'associazione) deve andare alla casa del morto e rimanervi per controllare che arrivino tutti i confratelli. Da notare che nella aggiunte statutarie del 1469 si ordina che, se muore un bimbo che abbia meno di tre anni, i fratelli della contrada debbono recarsi alla casa del morto per le esequie, mentre tre dei confratelli vicini alla chiesa parrocchiale debbono accompagnare il sacerdote con la croce a prendere il corpo (p. 439, cap. 43).

[66] Può interessare ancora l'esempio pugliese: a Giovinazzo gli statuti della locale confraternita di Santa Maria de la Nova prescrivono, sulla scia dei 10 comandameti, l'onore al padre e alla madre, comminando a chi non si pente la pena del simbolico rito del rogo davanti alla chiesa di San Francesco: Palese, *I «capituli»* cit., p. 194, cap. IV.

[67] Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., II, p. 433, cap. 22.

[68] Pinton, *Codice diplomatico saccense* cit., p. 273.

[69] Vd. sopra, testo e nota 43.

[70] Si veda l'elenco dato da Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., I, pp. 96-142, che si avvale di testimonianze diverse, compresi i testamenti.

disciplinati si manifestò in forma crescente fra Tre e Quattrocento, tanto nelle città quanto nei contadi. Con una differenza tuttavia tra i diversi ambienti, dato che – è forse altrettanto noto – nelle città l'associazionismo, nato dal movimento della devozione dei flagellanti del 1260, ebbe carattere dominante, mentre nelle campagne si impiantò più tardi con insediamenti a maglie larghe: insediamenti – si aggiunga – che privilegiarono in un primo momento i centri con fisionomia semiurbana, in genere dotati di plurimi poli di riferimento religioso. È quanto si osserva anche per il Veneto dove gli studi finora compiuti hanno messo in luce nell'accoglimento della disciplina piuttosto i borghi che i villaggi: Asolo, Castelfranco Veneto, Mestre nel territorio trevigiano[71]; Monselice, Montagnana, Piove di Sacco per quello padovano....[72] Per la diocesi di Verona è singolare che nelle più tarde visite pastorali gibertine – siamo tra il 1525 e il 1542 – le confraternite dei flagellanti, poco numerose a confronto delle mariane o di quelle del *Corpus Christi*, privilegino i centri del contado meno "rurali"[73]. Si potrebbe continuare; è sufficiente qui segnalare la concorde sottolineatura dell'importanza delle "cittadine" o "semi-città" anche nel versante della storia religiosa, compresa quella confraternale: tradurre nella ricerca questa considerazione, certo non solo mia, può avere il senso di un auspicio per il futuro.

Si sa bene, tuttavia, che tanto i borghi quanto le città non furono esenti dall'influenzare le opere dei villaggi. E, infatti, quanto è stato appena asserito rischia di essere una impropria semplificazione, se non si dice che esistono tracce della presenza dei disciplini anche in località minori, segnalate da testimonianze diverse da quelle statutarie, ovvero dagli atti notarili, e non soltanto dai testamenti. Proprio le confraternite di flagellanti, inoltre, tendono ad accentuare la trama delle relazioni, trascendendo il "localismo". Esemplifichiamo: nella diocesi di Treviso si assiste a un'ampia irradiazione dell'urbana confraternita di Santa Maria dei Battuti sulle "scuole" paesane, le quali, ancora, producono regole simili, secondo quanto sembrano indicare i casi di Zero e di Mogliano[74]; a Marano vicentino il testo statutario si collega

[71] Vd. nota precedente.
[72] Cito solo alcuni esempi, che permettono di conoscere anche gli statuti: per Monselice, la confraternita della Passione di Cristo e della Vergine, chiamata *Batutorum servorum Dei*, eretta nel 1317 (con statuti in edizione abbreviata di G. Brunacci, *Codice diplomatico padovano*, ms. 581 della Biblioteca del Seminario vescovile di Padova, pp. 1149-1150); per Montagnana la confraternita di Santa Maria della Misericordia, nata in stretto collegamento con la devozione dei Bianchi del 1399 (G. De Sandre Gasparini, *Un'immediata ripercussione del movimento dei Bianchi nel 1399: la regola di una «fraternitas alborum» in diocesi di Padova [13 ottobre 1399]*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 26 [1972], pp. 354-368); per Piove Pinton, *Codice diplomatico saccense* cit., p. 272, 1339 luglio, doc. 673, confraternita di Santa Maria dei Penitenti (vd. anche M.C. Lovison, *Pietà popolare e confraternite*, in *Piove di Sacco. Quaderno d'immagini, segni e percorsi*, Piove di Sacco 1984, pp. 148-150).
[73] Legnago, Porto; Peschiera, Bardolino, Sirmione, Lonato, Torri del Benaco sul lago di Garda; Soave, Tregnago... (si veda *Riforma tridentina*, Indice, *sub voce*).
[74] Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., II, pp. 444-447, statuti di Santa Maria dei Battuti di Mogliano; pp. 463-469, statuti della scuola di Santa Maria dei Battuti di Zero. Il paese è a 12 chilometri da Treviso. Avverto qui che le confraternite dei disciplinati del Trevigiano, come del Bellunese, sono comunemente chiamate "scuole".

con i disciplinati di Vicenza, i quali a loro volta attraverso la regola sono in stretta relazione con i disciplinati di Bologna[75]; Ceneda (Vittorio Veneto) si connette con la contigua Serravalle[76]; da Belluno – come vedremo – si dirama una folta rete di ordinamenti simili[77].

L'esistenza dei numerosi scambi statutari permette di individuare delle linee di fondo accomunanti, sia pure attraverso testimonianze – gli statuti – più adatte a descrivere il dover essere che la realtà. Consente, per esempio, di cogliere i motivi del successo del modello della disciplina anche nelle campagne, in aree dove si registra la quasi totale assenza di promotori o ispiratori quali gli ordini mendicanti. Non è un caso, infatti, che al momento della morte sia dedicato tanto spazio; che la ritualità trovi espressioni anche emotivamente incisive – si pensi alle processioni con il flagello e il canto –; che tanto di frequente nascano ospedali; che la tensione verso l'autonomia si renda concretamente manifesta attraverso edifici propri e preti scelti dalla comunità. La visibilità delle pratiche religiose; l'accento su alcuni punti della morale individuale e collettiva; la larghezza degli orizzonti devozionali: tutti questo, e altro, doveva risultare consono alla domanda religiosa dei fedeli più sensibili.

Sono gli stessi aspetti, peraltro, che hanno reso il movimento dei battuti oggetto privilegiato della ricerca non solo locale[78]. Città e borghi sono stati gli ambienti maggiormente disponibili all'informazione: le città in primo luogo si sono presentate come pioniere nel passaggio dalla fase delle pubbliche processioni penitenziali a quella degli insediamenti stabili. Ma non fu un semplice trasferimento di modalità organizzative e comportamentali urbane al contado. Non fu per i centri semiurbani, e neppure – come vedremo – per le *ville*.

Guardiamo ai borghi almeno con un cenno. A Monselice, importante località della diocesi di Padova, la confraternita dei Battuti Servi di Dio, nata nel 1317 – quindi in una delle prime fasi di espansione del movimento della disciplina –, con l'intitolazione direttamente legata al centro della devozione penitenziale – la passione di Cristo –, nel proporre il banchetto annuale nella festa dell'esaltazione della croce, ne offre la versione più aderente al testo evangelico, adattando l'ultima cena del Signore a un rito reso fortemente simbolico dalla presenza dei poveri (tanti quanti i confratelli) e dal lavacro dei piedi[79]. Viene da pensare a un modello cittadino, cioè alla confraternita pado-

[75] *Matricola della congregazione de' Battuti di Marano Vicentino*, a cura di B. Morsolin, Vicenza 1881, pp. 7-18, statuti della confraternita disciplinata di San Lorenzo, sec. XV. Il paese dista da Vicenza 22 chilometri.
[76] P. A. Passolunghi, *Gli statuti della scuola di Santa Maria dei Battuti di Ceneda*, Ceneda 1980; V. Botteon, *Congregazione di carità ed istituti pii riuniti in Conegliano. Studio storico-amministrativo*, Conegliano 1904, pp. 289-295, 300-308: statuti della confraternita di Santa Maria dei Battuti, copia del sec. XVI dell'originale del 1313.
[77] Vd. sotto, testo e note 88-95.
[78] Si veda l'ampia bibliografia approntata dalla Gazzini (sopra, nota 10); ma si deve ricordare che per l'Italia l'interesse si è specificato, dagli anni Settanta, con le iniziative del Centro Perugino di documentazione sul movimento, e sotto lo stimolo delle ampie ricerche di Meersseman già avviate da tempo (*Ordo fraternitatis* cit.).
[79] Brunacci, *Codice diplomatico padovano* cit., p. 1449, il testo recita: «fuit erecta confraternitas

vana dei Servi di Dio e di Santa Maria del duomo che presenta il rito per la domenica di Passione in analoghe forme, in un contesto di pratiche certamente più complesso ma simile nell'ispirazione: si badi all'attributo di «servi» e all'estensione della *devotio* alle chiese mendicanti, oltre che al duomo[80]. Una relazione tra le due associazioni sembra molto probabile, ma con quale ordine di priorità? In assenza di una risposta certa al quesito, ci si deve fermare alla constatazione che dobbiamo a un *castrum* del contado una delle prime testimonianze dell'impianto della disciplina nella sua versione più esigente.

Passiamo a Montagnana, un altro borgo murato dello stesso contado, e ad un'epoca molto più tarda, vale a dire al 1399, anno in cui ebbe luogo il movimento dei Bianchi con le sue processioni di luogo in luogo attraverso l'Italia centro-settentrionale, i suoi gesti penitenziali, l'accorata invocazione della misericordia di Dio e dell'intercessione di Maria. È interessante vedere che ci troviamo di fronte a un caso precoce di trasferimento del messaggio a una confraternita con caratteri questa volta francamente poco "urbani": dove la scelta della pubblicità dell'azione religiosa si compie secondo linee comuni a città e campagna ma – mi pare – con un'intensità maggiore in quest'ultima. A tale considerazione infatti induce il piccolo statuto della confraternita di Santa Maria della Misericordia confermato dal vescovo Stefano da Carrara, un regolamento molto vicino alla religiosità dei flagellanti (anche se non è citato lo strumento della disciplina) e assai prossimo per intonazione alle processioni "bianche" svolte da poco. Come quando, ad esempio, per il confratello giudicato peccatore per aver bestemmiato, o violato il matrimonio, o ingiuriato un compagno, o aver macchiato la veste bianca frequentando taverne, o avere giocato d'azzardo, o infine avere esercitato usura, prevede una pena che interpreta e riproduce gesti della devozione con un gusto di visibilità particolare: il peccatore dovrà «cum corigia sua ad gulam cum dicta alborum societate gerente cunfalonem dicta die prima qua iverit in processione et se presentare coram nostre Domine effigie et genuflexo publice suum propalare reatum et tribus vicibus se in terram prostrahere et alta voce unam misericordiam invocando»[81].

I due casi proposti sono appena un frammento di una realtà sulla quale ci siamo prefissi di non sostare, meritevole com'è di indagini specifiche a più facce. E le campagne? Al momento usufruiamo, oltre le testimonianze normative citate sopra, quasi soltanto delle attestazioni di una presenza della diffusione della disciplina nel mondo rurale molto più ampia di quanto si possa immaginare se ci si basa sugli statuti superstiti o sulle stesse visite pastorali. Chi, infatti, ha pazientemente esplorato gli archivi notarili, ha potuto racco-

passionis domini nostri Iesu Christi sub invocatione beate Marie virginis in ecclesia Sancte Marie verberatorum, nuncupata confraternitas batutorum servorum Dei».

[80] De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite* cit., p. 22, cap. 24 degli statuti: la confraternita, nata nel 1298, confezionò gli statuti nei primi decenni del sec. XIV: vd. in proposito p. 7.

[81] De Sandre Gasparini, *Un'immediata ripercussione* cit., p. 368 per la citazione.

gliere una buona quantità di indizi. Siamo così informati dell'esistenza di scuole di flagellanti già nel Trecento in *ville* come Lancenigo (almeno dal 1315), Nervesa (1397), Onigo (1395), Pederobba (1396), nella diocesi di Treviso[82]; mentre nel secolo successivo le testimonianze si fanno ancora più folte, lasciando intravedere una rete di esperienze religiose associative ancora poco conosciuta[83]. Il processo di impianto delle confraternite disciplinate è in ogni modo accertabile, anche se esse non coprono dappertutto l'intera area dei contadi. Al di là di questa percezione dell'entità del fenomeno per il tardo medioevo per ora non è possibile andare; qualche eccezione tuttavia c'è, ed è in quest'ambito che tenteremo di compiere alcuni sondaggi, proponendo per una rapida analisi un territorio di montagna piuttosto ricco di fonti e di studi[84], dunque adatto a individuare relazioni tra i singoli "fatti" e a tentare qualche abbozzo di insieme.

4. *In montagna: i disciplinati nel Bellunese*

4.1 *Lo spazio della devozione*

Il territorio bellunese offre un'abbondante messe di statuti dei disciplinati, abbinata a un'altrettanta copiosa serie di attestazioni dell'esistenza delle loro scuole. Qualche esempio non guasta: lo riprendiamo da studi rivolti particolarmente al Cadore, la regione dolomitica costituita dal bacino superiore del Piave, attualmente gravitante sul capoluogo Belluno, ai tempi che ci interessano sotto la giurisdizione del patriarcato di Aquileia e dal 1420 soggetta al Dominio veneziano. Lungo la valle del Boite sono attestate confraternite di battuti già nel Trecento: a San Vito di Cadore, sembra, nel 1332 o prima ancora, attorno al 1323[85]; ad Ampezzo (l'attuale Cortina) fin dal 1357, mentre la confraternita di Pieve, all'imbocco della regione, possiede statuti del 1323[86]. Ma gli statuti superstiti allargano ulteriormente l'orizzonte del ricercatore, mostrando una trama di relazioni che arriva fino al cuore del territorio, a Belluno, per giungere a toccare Ceneda e Serravalle. Abbiamo così una serie di testi norma-

[82] Pesce, *La Chiesa di Treviso* cit., I, pp. 99-102.
[83] Oltre all'opera del Pesce cit. alla nota precedente, vanno ricordati i vari studi del Gios sulle visite pastorali padovane (da *l'Inquisitore della Bassa Padovana e dei Colli Euganei*, Candiana 1990, a *Tra l'Astico e il Brenta. L'azione di disciplinamento dei vicari e dei vescovi padovani [1448-1507]*, Trento 1997); i numerosi contributi del Mantese, sempre apportatori di informazioni: nell'impossibilità di una citazione esauriente rinvio alla sua bibliografia, A. Stella, *Introduzione a Giovanni Mantese. Bibliografia di Giovanni Mantese (1942-1981)*, in G. Mantese, *Scritti scelti di storia vicentina*, Vicenza 1982, voll. 2, pp. XXXVII-LXIV.
[84] Se ne veda una prima rassegna in R. Granuzzo, *Studi recenti riguardanti il movimento dei Battuti in Cadore*, in «Le Venezie francescane», n. s., 3 (1986), pp. 169-173.
[85] G. Belli, *La scuola dei Battuti, la chiesa della Difesa e la chiesa di San Floriano in San Vito di Cadore*, Belluno 1976, pp. 15-16: l'elenco dei documenti dell'Archivio Comunale di San Vito registra gli statuti al 1332, ma il documento non è esistente; Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 25, ipotizza come data di fondazione della scuola il 1338 o 1339.
[86] Belli, *La scuola dei Battuti* cit., p. 16: si noti che una confraternita di flagellanti si ritrova a Selva, villa del pievado di San Vito, nel 1399.

tivi assai simili se non addirittura in molte parti uguali: da quello bellunese, redatto intorno al 1335[87], a quelli di Castion (1315)[88], di Lozzo (1388)[89], Ampezzo (*ante* 1415), di San Pietro di Comelico (la stesura è 1496), ai già citati sodalizi di Pieve e San Vito[90]. Questa sorta di catena di testi ci permette dunque di trarre dall'osservazione – presenti alla mente somiglianze e diversità – un tracciato "storico" largo. A maggior ragione perché alle fonti statutarie è possibile accostare testimonianze tanto utili quanto rare, quali debbono essere considerati i quaderni di spesa esistenti per San Vito e gli atti notarili[91].

Proprio la constatazione di tale intreccio di rapporti ci porta a considerare innanzitutto il nesso tra confraternite e territorio, non tanto dal punto di vista istituzionale quanto nel modo con il quale a questo i battuti guardarono. Sappiamo che lo spazio richiesto dalla *devotio* nelle città coincise con l'area urbana nella sua interezza: alla stessa maniera la pratica religiosa delle *scholae* di flagellanti tese a comprendere borghi e *ville*, e non solo la chiesa parrocchiale, tanto che il titolo, nella forma in cui fu recepito – si guardi alle visite pastorali vescovili – fece spesso riferimento al luogo piuttosto che al santo protettore o alla Vergine, patrona per eccellenza[92]. La prospettiva va ancora più in là nella zona che ci interessa. È chiaro in Belluno, dove un esplicito capitolo statutario ordina che siano accolte nella *fraternitas* tutte le persone delle *ville* della diocesi, purché *idonee* [93]; ma anche nei centri montani minori – nella valle del Boite ad esempio – i disciplinati cercano collegamenti tra di loro, allargando il campo d'azione: come quando, ad esempio, i confratelli di San Vito accolgono quelli di Vodo per i riti del venerdì santo o si danno da fare per ricevere i soci venuti da fuori a onorare la festa di sant'Ermagora, secondo quanto ci dicono i registri di spesa sanvitesi[94], oppure ricevono in qualità di soci persone dei vicini paesi di Peaio e Vinigo[95].

[87] G. De Bortoli, *Statuto della scuola dei Battuti bellunesi*, Belluno 1978: gli statuti sono alle pp. 69-161, per la datazione p. 42.
[88] M. Sommacal, *La confraternita di S. Maria dei Battuti di Castion (Belluno)*, in «Quaderni del Centro di documentazione sul movimento dei Disciplinati», 17 (1973), pp. 3-73.
[89] L. Bertoldi Lenoci, *I Battuti di San Lorenzo a Lozzo di Cadore*, Belluno 1983. Un elenco di statuti editi e inediti è anche in Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., p. 15.
[90] *Supra*, nota 86.
[91] In particolare si vedano per tutti gli studi di Belli e Richebuono cit. rispettivamente alle note 85 e 2.
[92] È evidente nelle visite promosse da Gian Matteo Giberti, certo piuttosto tarde ma non per questo meno significative in un processo che si snoda per tempi lunghi (in Fasani, *Riforma pretridentina* cit., se ne ha una vasta esemplificazione, tanto più eloquente in quanto confrontabile con le denominazioni delle altre confraternite). Anche i tempi precedenti forniscono ovviamente esempi in questa direzione: la confraternita bellunese dà «Statuta fraternitatis Batutorum civitatis Belluni»; accanto a «fraternitas Batutorum Sancte Marie» quelle dei paesi del Cadore si definiscono «dei battuti di San Vito, di Vodo» ecc. (De Bortoli, *Statuto della scuola* cit., pp. 78, 80; Belli, *La scuola dei Battuti* cit., docc. vari dell'Appendice).
[93] De Bortoli, *Statuto della scuola* cit., cap. XXXVII, p. 112: «quod omnis homo et mulier comorans in vilis episcopatus Belluni possit et debeat recipi in dicta fraternitate dummodo sit ydonea persona» (oltre all'ovvia tassa di ingresso, la condizione è partecipare alle flagellazioni rituali previste).
[94] Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 129, 134, note del massaro per il 1341 e il 1363.
[95] Belli, *La scuola dei Battuti* cit., p. 30.

Si potrebbe vedere in tali relazioni la traccia dell'istituto plebanale, dato che la pieve di San Vito – il paese protagonista – comprendeva i tre villaggi appena citati. Sarei tuttavia più propensa a credere che la spinta a oltrepassare i limiti del proprio "particolare" provenisse dal carattere stesso della *devotio* penitenziale, intrinsecamente bisognosa di manifestazione larga e senza confini predefiniti. È possibile che attraverso l'associazionismo flagellante si sperimentassero forme di aggregazione di segno diverso dalle tradizionali, si disegnassero spazi sacri – e umani – trascendenti le istituzioni, fossero pievi, parrocchie, o "regole".

4.2 *Oltre la tradizione*

Perché si deve subito ricordare che il terreno d'impianto dei disciplinati cadorini non era privo di esperienze associative: tutt'altro. Pur lasciando da parte il capitolo di storia tutta civile dell'organizzazione "regoliera" propria della zona[96], è opportuno accennare all'esistenza di *fraternitates* – le cosiddette *fradesie* o *fradès* – addirittura precedenti ai sodalizi di cui ci occupiamo[97]. Ed è nell'ambito di tali forme di affratellamento che appaiono i segni di consuetudini antiche ovvero il rituale delle *charitates*, offerta di cibo agli abitanti del comune o della contrada modulata secondo il criterio della condivisione o del soccorso ai bisognosi, oppure l'altro rito fortemente simbolico del pranzo comunitario. Ne abbiamo visto le tracce per aree diverse[98]. La documentazione conosciuta ci permette qui di ricordare, in sintesi, come in molte località del Cadore non una sola volta gli statuti paesani ("regole" e laudi) richiamassero le antiche consuetudini della *fradès* per rinnovarne la pratica, e questo per lunghissimo tempo, molto al di là dei secoli che andiamo esplorando[99]. Giovanni Fabbiani, uno degli studiosi di cose cadorine e bellunesi più solerti del secolo scorso, pose il problema di un possibile rapporto tra quelle *fraternitates* e le confraternite di battuti, nel senso di un innesto in queste ultime del costume antico, di un arricchimento sacrale, morale e religioso dell'organizzazione comunitaria tradizionale. Lo fece con molta prudenza; e molta prudenza credo sia necessaria nello stabilire derivazioni precise tra tipi di socialità di natura diversa. Resta il fatto, incontrovertibile, che un intreccio tra esperienze e costumi certamente vi fu: quell'intreccio tra civile e religioso, d'altronde, universalmente riconosciuto caratteristico del mondo rurale[100].

[96] Per una aggiornata rassegna della ricerca in questo campo vd. Varanini, *Gli archivi comunali* cit., che dimostra come l'abbondante documentazione esistente sia ancora campo aperto allo studio.
[97] Fabbiani, *Le Fradès* cit., pp. 69-74 in particolare.
[98] Vd. sopra, paragrafi 3.2, 3.3.
[99] Vd. sopra, nota precedente. Si noti che le testimonianze dell'esistenza di tali *fraternitates* vanno dal sec. XIII al primo Novecento.
[100] Si vedano in proposito le osservazioni di Varanini, *Gli archivi comunali* cit., p. 94.

Che tra i battuti di Lozzo ai soci si distribuissero annualmente pane e formaggio, o che tra quelli di San Vito si usasse con maggiore spirito religioso dare gli stessi alimenti ai poveri nelle solennità di Pasqua e del santo patrono del comune[101]; che, ancora, lasciti testamentari prescrivano ai disciplinati di San Vito pasti funerari insieme con le più consuete celebrazioni liturgiche per l'anima del testatore[102]: sono queste le prove di un'oscillazione tra profano e sacro di abitudini remote a permanenti nonostante qualche progressivo indebolimento, forse più indotto che spontaneo[103].

L'anima "sociale" dei flagellanti, dunque, si esprime non dimenticando consuetudini ed esperienze locali; ma – è quasi banale dirlo – ha pure, e molto, del suo. Anche materialmente le case aperte ai bisognosi e ai pellegrini (i piccoli ospedali sparsi per i villaggi) danno concretezza a quella cura del forestiero che abbiamo visto pure in altri spezzoni di campagna[104]; se il reciproco aiuto in morte e in vita era prerogativa comune di tutte le aggregazione, comprese le *fradesie*, le forme di assistenza ai soci assunte dai battuti rivelano una singolare e realistica preoccupazione di combattere l'usura in modi localmente vari: attraverso il controllo dei comportamenti dei soci, ad esempio[105], ma anche con operazioni economiche di soccorso, quali i prestiti (minuziosamente regolati nella scuola di Castion)[106]; il mutuo aiuto, infine, sembra esprimersi anche nell'economia confraternale, non irrilevante per dei piccoli centri montanari[107], e dunque in grado di offrire, per esempio attraverso gli affitti dei campi donati o ereditati, occasioni di lavoro a confratelli e, forse, pure ad altri[108].

[101] Fabbiani, *Le fradès* cit., pp. 148, 152.
[102] Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 187, 1412: pranzo a base di carne di pecora, cacio e altro per la celebrazione del settenario della morte di una tal Maddalena, che vediamo operare a favore della scuola; p. 193, s. d. (ma 1418): un testamento destina alla scuola per un pasto "funerario" segala e orzo.
[103] Vd. le osservazioni riguardanti l'operato dei visitatori delle diocesi nei confronti del banchetto e delle stesse *charitates*: sopra testo e note.
[104] Fabbiani, *Le fradès* cit., pp. 146-155; vd. per San Vito l'interessante disposizione insediativa, con una casa vicino alla chiesa del paese, usata in occasioni "pubbliche" (come le distribuzioni di viveri), l'altra casa con funzioni di ospizio a Resinego, il più antico centro contradale; descrizione e datazione della casa al centro del paese (*ante* 1363) si trovano in Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 35-36.
[105] Il capitolo riguardante l'usura si ritrova dappertutto: sono per lo più previste pene pecuniarie e l'espulsione per i renitenti. Singolare il caso dei battuti di Castion, che prescrivono sia possibile tra i soci il prestito fino a 19 s. «pro factis fraternitatis»; i gastaldi fissano le date per la restituzione; inoltre debbono sorvegliare ogni prima domenica del mese le vendite di biade, carne, formaggi fatte dai confratelli (Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., pp. 25-26: pp. 68, cap. LVI per i prestiti; p. 65, cap. XLV per il controllo delle vendite).
[106] Così almeno si esprimono gli statuti: vd. Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 128: agli statuti dei disciplinati di San Vito, mutuati da Pieve di Cadore, una mano diversa aggiunge l'obbligo al gastaldo di rendere conto delle entrate il giorno di Ognissanti, per potere comprare il necessario per le elemosine da distribuire alla vigilia di Natale.
[107] Si guardi all'elenco dei beni posseduti dalla scuola di San Vito: un insieme di minuti appezzamenti a prato certamente non configurabile come un grande patrimonio terriero, e però ragguardevole: Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 139-146 docc. 150-154 (1353-1404).
[108] Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 33- 38, affronta il problema di questa economia monta-

4.3 *Coscienza di gruppo e sacralità di pratiche*

Si sbaglierebbe, tuttavia, a considerare queste confraternite di montagna aperte nella loro più intima essenza al mondo circostante e alle sue miserie. La coscienza di essere "gruppo" anima la normativa: nella scuola si entra sigillando l'ingresso con il giuramento[109], ciò che in essa avviene deve essere tenuto segreto, non si consentono altre prossimità all'infuori di quella tra confratelli. L'apparente contraddizione tra "altruismo" e rigida concezione elitaria – questa sì tipica dell'area montana che andiamo esplorando – ha peraltro un senso. Credo lo si possa trovare nell'accentuata sacralità che i battuti del Bellunese diedero alle loro aggregazioni: "fatto" certo non nuovo nell'associazionismo disciplinato, ma – mi sembra – più vivacemente avvertito nelle *ville* della montagna.

Guardiamo al rituale, in primo luogo – è ovvio – alla flagellazione. I suoi due significati – di espiazione per colpe commesse e di penitenza volontaria per la salvezza personale e del mondo – sono comunemente accertati in tutti gli ambienti dove i battuti furono presenti[110]. Altrettanto note sono le loro processioni pubbliche; degli itinerari si è più volte voluto mettere in risalto il senso di costruzione di uno spazio sacro, uno spazio comprendente innanzitutto la chiesa principale – cattedrale o pieve o parrocchia – e poi le chiese di maggiore riferimento religioso[111]. Nelle scuole della montagna del Bellunese (o meglio del Cadore) si avvertono i medesimi orientamenti: la flagellazione itinerante dei singoli fa espiare le loro colpe, le processioni collettive si snodano circondando primariamente la pieve e poi toccando le chiese dei dintorni; i morti vengono accompagnati, e poi ricordati, con tutta la solennità del cerimoniale flagellante[112]. Nulla di diverso, dunque, da quanto avviene altrove.

nara anche per altri centri: sarebbe stato consuetudine dare in locazione i terreni donati agli ex-proprietari. È chiaro che non è lecito definire semplicisticamente questo tipo di agire come beneficenza; resta il fatto che l'argomento potrebbe utilmente essere approfondito, e non solo per queste confraternite.

[109] Data la reciproca dipendenza dei testi statutari, limiterò anche in seguito la citazione alle norme della scuola di battuti di Castion, ovviamente quando siano identiche a quelle degli altri statuti (dei battuti di Lozzo, di Pieve, di San Vito in particolare): Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., per il giuramento pp. 62-63, cap. XXXV: gli aspiranti, oltre alla tassa di ingresso, debbono giurare «observare et mantenere statuta et ordinamenta dicte fraternitatis toto suo posse»; per il segreto, *ibid.*, p. 60, cap. XXVII, *De factis fraternitatis non dicendis extra fraternitatem*; per l'esclusività di appartenenza, *ibid.*, p. 61, cap. XXIX, *De non recipiendo aliquos morantes cum aliis*.

[110] Dal Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit. (per uno sguardo di insieme vd. vol. I, pp. 451-512, cap. VII: *I Disciplinati nel Duecento*) fino a tutti gli studiosi successivi, per i quali ricordo soltanto i primi Convegni organizzati a Perugia dalla Deputazione di storia patria per l'Umbria (Centro di documentazione sul movimento dei disciplinati (*Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio [Perugia 1260]*, Perugia 1962; *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei Disciplinati*, Perugia 1972), inizio di una stagione molto feconda, come si può vedere in M. Gazzini, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie* in Ead., *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 3-57 (pp. 13 sgg.).

[111] In particolare nella storiografia più recente si è posta attenzione al rapporto tra spazio e devozione; per le confraternite basti il rinvio alle raccolte statutarie cit. alla nota 21.

[112] Tutte le mete e i tempi delle processioni sono minuziosamente descritti negli statuti: da notare l'ovvia maggiore quantità dei luoghi sacri di una città come Belluno rispetto a quelli dei paesi,

Nonostante tutto, il tono della *verberatio* di queste scuole merita qualche appunto. Ristrettezza di visuale e concezione del rito quasi come di un "sacramento" si combinano insieme: se da una parte gli statuti ordinano che la disciplina personale sia destinata alla scuola, al clero della pieve e al vescovo, e solo a questi, dall'altra prevedono per gli appuntamenti collettivi il digiuno, l'astensione dalle osterie e dal gioco, un insieme di pratiche, in definitiva, che assomiglia a quelle richieste per la comunione eucaristica[113]. La "santità"[114] della disciplina si riverbera in questa come in altre norme in verità del tutto consuete, quali la sacralità dell'abito o dei canti, racchiusi all'interno della *fraternitas*[115]; oppure – è un altro capitolo che meriterebbe più ampie analisi – nella santificazione dello spazio e del tempo, perseguita attraverso i numerosi convegni per le processioni "verberanti" anche in molte domeniche[116], evento tanto più degno di nota se si tiene conto della scarsa propensione alla santificazione della festa propria delle campagne nell'epoca[117]. Si dà forma, in definitiva, alla più larga rappresentatività dell'agire religioso nella vita e – non si dimentichi – nella morte, coinvolgendo la società villica nei due ranghi, di attore e spettatore. Non stupisce allora – ecco un'altra chiosa – che il codice morale sia imperniato, sia pure senza dimenticare aspetti personali della pratica religiosa quali l'orazione giornaliera o le confessioni annuali (in genere due), sulla lotta alla bestemmia, all'adulterio, all'usura, colpe "pubbliche" capaci di ferire gravemente la comunità paesana, e perciò da espiare "pubblicamente" con la flagellazione personale ma visibile all'esterno e controllata[118].

nonostante la partecipazione già vista di qualche confraternita vicina. Per un esempio di comparazione adeguata si vedano gli statuti di Belluno e quelli della vicina località di Castion (De Bortoli, *Statuto della scuola* cit., pp 90-95, capp. XI-XV; Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., pp. 54-55, capp. XI-XV). Per i defunti basta il rinvio al cap. XIX degli statuti castionesi, *De honore faciendo fratri defuncto*: i confratelli con la cappa devono recarsi battendosi alla casa del morto e portarlo a sepoltura; si prevedono messe con obbligo di partecipazione, di offerta e di preghiere di suffragio: tutto come altrove.

113 Sommacal, *La confraternita du S. Maria* cit., pp. 65-66, cap. XLVI, *Pro quibus omnes fratres debent se verberare*; pp. 55-56, capp. XVI-XVII, *De non ludendo in die in qua vadunt se verberando*; *Quod nullus debeat bibere nec comedere ante processionem*.

114 Traggo l'espressione da un testamento veronese, che qualifica appunto la disciplina come "santa": *Testamenti*, mazzo I, n. 16, testamento di Domenico del fu Turino, di Monzambano.

115 Sommacal, *La confraternita du S. Maria* cit., p. 62, cap. XXXII, *De fratribus qui canunt un locis dishonestis*.

116 Sono, ad esempio, per Castion, oltre alla prima domenica del mese, tutte le domeniche di Quaresima (vd. sopra, nota 113: analogamente negli altri statuti collegati).

117 Molti i rilievi in proposito nelle visite pastorali come le testimonianze iconografiche: il tempo della Chiesa non era quello dei contadini. Si guardino, per qualche esempio tra i molti possibili, le visite veronesi volute da Ermolao Barbaro o quelle ferraresi del Dal Legname: Ermolao Barbaro, *Visitationum Liber* cit., p. 174, a San Briccio il parroco lamenta che i parrocchiani nei giorni festivi lavorano a vino e frumento anche senza necessità; p. 220, a Castagnaro i fedeli «non bene religiose vivunt, quia non celebrant festa»; E. Peverada, *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Ferrara 1982, pp. 230, 239, 256: in alcuni paesi nei giorni di festa si trascura la chiesa, si balla e si gioca anche d'azzardo (1448). Da notare che della santificazione della domenica si occupano intensamente anche gli statuti dei comuni montani del Bellunese: numerosi esempi in Vendramini, *Le comunità rurali bellunesi* cit.

118 In genere il colpevole, "cappato" deve recarsi flagellandosi a una o più chiese della *villa*, accom-

Società e individuo, come si vede, si intrecciano nel sentire religioso, in un "amalgama" che molto sembra risentire dell'anima collettiva paesana[119].

4.4 *Non solo statuti*

La lettura degli statuti ha orientato finora queste note verso affermazioni che, data la fonte, sono forzatamente parziali. A qualche ulteriore domanda possiamo rispondere incrociando testimonianze diverse, come – sarà la documentazione principale di riferimento – i libri di spesa confraternali o la documentazione notarile attualmente portata alla luce[120]. Innanzitutto, quando si passi dalla programmazione, sconfinante nell'astratto anche se nascente dal concreto dell'esperienza, si vorrebbero incontrare gli "uomini", si vorrebbe sapere come essi vissero quell'esperienza, e prima ancora "chi" essi furono.

Una prima annotazione al riguardo è tratta ancora dagli statuti e porta a considerare le diversità insite nel corpo confraternale, che dunque conosce al suo interno non solo ruoli direttivi differenziati ma partecipazioni graduate, distinguendo i soci, uomini e donne, nelle due categorie di *fratres* e, con un termine preso a prestito dal linguaggio monastico, di conversi e converse. Se c'è qualcosa da mettere in luce in tale divisione, che solo si compone in unità in qualche momento particolare tendendo a distinguere con precisione oneri e onori per gli uni e per gli altri, è che non ci troviamo di fronte a comportamenti esclusivi delle scuole di disciplini qui considerate, essendo essi presenti nel mondo confraternale in maniera varia nella forma e analoga nella sostanza[121]. C'è però dell'altro, che più a ragione ha attirato l'interesse degli studiosi: in queste confraternite montane le donne sono parte attiva, pure se di flagellanti si tratta, ossia di gruppi per loro natura notoriamente preclusi alle donne[122]. È forse possibile dunque individuare un carattere "proprio" al

pagnato da un confratello che fa – penso – da garante. Il rito espiativo, che si trova in forme analoghe anche altrove (attestato in Umbria nella sua esecuzione, non solo come norma: E. Ardu, *Documenti attinenti alle confraternite perugine dei Disciplinati*, in *Il movimento dei Disciplinati* cit., p. 541, 1329, Perugia: tra le varie penitenze inflitte a due soci vi è la visita ad altre confraternite della città con dichiarazione pubblica della propria colpa e disciplina), è descritto negli statuti bellunesi e cadorini: per tutti, Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., p. 58, cap. XXII.

[119] Mutuo l'espressione da A. Tilatti, *Chest è il libri dai anniversaris et messis...il quâl libri al si chlamme il chiatte pan...Prime note sugli abituari parrocchiali in Friuli*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M.C. Rossi, G. M. Varanini, Roma 2005, pp. 644, che la usa nel contesto di interessanti rilievi sul tipo di religiosità proprio del Friuli bassomedievale.

[120] Utile al riguardo Belli, *La scuola dei Battuti* cit., con la sua appendice documentaria, e Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., con il suo vasto e sistematico apparato documentario, che va oltre la stessa scuola.

[121] Si veda la curiosa interpretazione dei "nobili" in una confraternita come quella di Villa del Bosco: "nobili", quindi esenti dagli obblighi di presenza confraternali, sono gentiluomini, cittadini, fattori, famigli, salariati, in genere persone che per il loro stato non sono in grado di ottemperare agli obblighi confraternali, pur desiderando partecipare "per devozione": De Sandre Gasparini, *Contadini, chiesa, confraternita* cit., p. 127 e p. 162 per la norma.

[122] La discussione sulla partecipazione femminile alle confraternite di disciplinati iniziò vivacemente nel Convegno perugino del 1962; il problema è ancora aperto, come al solito guardando

rapporto uomo-donna nelle piccole comunità montane dove, come si sa, le donne hanno sempre costituito una notevole forza-lavoro?[123]

Ci fermiamo alla domanda, per vederle in azione: se da un lato come socie regolarmente iscritte[124] esse accompagnano i confratelli in alcuni momenti comunitari importanti, come i funerali e la sepoltura dei morti, prive tuttavia di flagello, segno distintivo della disciplina[125], dall'altro sembra di poterle qualificare responsabili, in qualche modo perciò protagoniste, di una festa – quella di san Giovanni[126]. Al loro lavoro, inoltre, è affidata la confezione del pane e dei ceri per le solennità confraternali[127] e senza troppa fantasia si può immaginarle presenti nella conduzione delle case di ospitalità. Si aggiunga infine che non rari sono i lasciti di donne, socie o no, alla scuola, a indicare l'esercizio di una certa capacità giuridica e una qualche autonomia economica[128]. Fu, la loro, una presenza certamente di altra specie rispetto a quella dei soci maschi, non tale da rompere le schema "maschilista" della società del tempo: da sottolineare tuttavia in quanto dotata di un riconoscimento formale non del tutto comune all'associazionismo disciplinato.

Per i confratelli le informazioni sono maggiori, ma necessariamente imprecise, giacché al momento si possono soltanto percepire, e limitatamente, situazioni di un certo benessere, non certo di indigenza, stando almeno alle analisi finora compiute, o meglio alle possibili raccolte di indizi. Così ce ne parlano – per fare qualche esempio – le registrazioni dei doni, dei lasciti, o i testamenti[129]; verso questa direzione porta un primo esame di una matricola trecentesca – quella di Castion, del 1315[130] –; in tal senso si orientano i

maggiormente all'ambiente urbano; per il Cadore il Belli fa notare la presenza di una gastalda nella scuola dei battuti di Cortina d'Ampezzo (*La scuola dei Battuti* cit., pp. 29-30).

[123] Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 41-42, crede di individuare nelle testimonianze sanvitesi una «quasi-equiparazione» della donna all'uomo: la suggestione ha qualche dato di appoggio, ovviamente da verificare e approfondire in una più ampia ricerca.

[124] Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 29-30: la presenza di iscritte è testimoniata per Ampezzo fin dal 1363, per San Vito nei resoconti del massaro del 1413; tali testimonianze secondo l'A. modificano la lettura del fenomeno data a suo tempo dal Meersseman nel Convegno perugino cit. alla nota precedente.

[125] Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit, p. 57, cap. XIX, *De honore facendo fratri defuncto*; cap. XX, *De honore facendo conversis*.

[126] Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 186, 1411: il massaro annota denari dati alle donne della scuola alla festa di san Giovanni.

[127] Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 185, 1407; p. 187, 1413.

[128] I resoconti dei massari possono essere a tal riguardo utilmente consultati, insieme con i testamenti. Si veda, sempre di Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., a mo' di esempio i docc. 150-154 cit. alla nota 107). Vari i terreni lasciati da donne nel testamento; qualche nome: Allegranza detta Parintina, Benvenuta di Resinego, Giacomina moglie di Cicognino di Resinego, Cadubrina di Vallesella, Flora vedova di Fasolo di Resinego... In numero inferiore ai maschi, la loro presenza non è trascurabile per un ambiente come quello dei disciplinati, ben diverso da quello delle confraternite mariane o dedicate ai santi.

[129] Il riferimento è sempre alla raccolta documentaria di Richebuono, cit. alla nota 2.

[130] Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., pp. 32-33: l'elenco, che tiene distinte le categorie dei soci (53 fratres, 4 conversi e 22 converse), dà nome e professione solo per due fratelli, il pievano e un chierico-notaio; l'ausilio di documentazione altra porterebbe a individuare membri di famiglie benestanti, di ambito rurale e anche cittadino (non si dimentichi che la villa distava solo tre chilometri da Belluno).

risultati di ricerche condotte per tempi e luoghi diversi: ad esempio, per la Lombardia e il Piemonte di età moderna[131]. Resta in ogni modo il fatto che ai primi tentativi di qualificare l'appartenenza alla disciplina bellunese o cadorina dando un volto alle persone dovrebbe seguire l'analisi delle matricole, talora esistenti[132], e però di ardua lettura specialmente laddove si abbia a che fare con gente di villaggio.

Ultimi, non per importanza, vengono i preti, come sappiamo perni insostituibili della vita religiosa di campagne e montagne, specialmente in aree dove è scarsa o addirittura nulla la presenza di ordini religiosi. Normalmente assenti dalle liste dei soci disciplinati, gli statuti ne parlano, dando loro il ruolo quasi di "capo": accade per la scuola di Castion[133]. La loro effettiva preminenza sembra però essersi tradotta in azione non tanto nella vita quotidiana quanto in alcuni momenti di crisi della confraternita[134], rispondere quindi alla necessità piuttosto che a un vero desiderio di cooperazione: la confraternita, alla fine, preferisce pagare il prete – e pure il parroco – per le sue prestazioni liturgiche e sacramentali[135] piuttosto che averlo troppo "dentro" di sé, specialmente dopo che ha, oltre la casa, una sua chiesa[136]. Volendo sintetizzare la qualità dei rapporti tra scuola laica e parroco – rapporti che certamente vi furono – possiamo concludere che essi dovettero essere soggetti al variare delle circostanze e alla personalità dei preti operanti nella *villa*, non diversamente da quanto suole accadere comunemente[137].

Come si vede, l'incrocio di testimonianze di genere diverso permette di aprire qualche spiraglio sul concreto vivere confraternale. A mo' di stimolo a un genere di ricerca che dovrebbe trovare più ampie applicazioni, possiamo

[131] Mi riferisco in particolare agli studi di Zardin (oltre al saggio cit. a nota 3, vd. *Confraternite e vita di pietà nella campagne lombarde tra 500 e 600. La pieve di Parabiago-Legnano*, Milano 1981), e Torre (vd. sopra, nota 22).

[132] Esistono le matricole dei battuti di Belluno (De Bortoli, *Statuto della scuola* cit., p. 21 per la presentazione del doc.), e della scuola di Castion (Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., pp. 32-33, per un primo approccio: il doc. è datato ai primi decenni del Trecento).

[133] Sommacal, *La confraternita di S. Maria* cit., p. 24; lo studioso ricorda anche la confraternita di Pieve d'Alpago (una *villa* del Bellunese a 17 chilometri dal capoluogo), dove il pievano era qualificato come capo e governatore, con compiti di assistenza spirituale, per sottolineare subito la differenza con Castion, nella cui scuola l'incidenza del parroco si sarebbe accresciuta solo più tardi, dal XV-XVI secolo.

[134] Qualche esempio. Negli statuti della scuola di Cortina d'Ampezzo verso il 1427 si precisano gli obblighi cultuali del pievano insieme con il compenso; a San Vito si registrerebbe uno scarso interesse da parte del pievano, che troviamo intervenire per questioni con la scuola di Vodo solo all'inizio del Cinquecento (Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 28-29, 18-19).

[135] Un esempio per San Vito, tratto da Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p.186: al 1411 il massaro segna 2 lire e 8 soldi al pievano per messe, ai preti 10 soldi per candele e vino.

[136] Diamo alcune date approssimative: a Castion le attestazioni si collocano verso gli anni Sessanta del Trecento (Sommacal, *La chiesa di S. Maria* cit., p. 35); a Cortina d'Ampezzo la costruzione della chiesa di Santa Maria della Difesa è posta intorno al 1480, con il medesimo titolo le chiese a San Vito verso il 1490, a Lorenzago e Vigo verso il 1512 (Belli, *La scuola dei Battuti* cit., pp. 40, 41, 43, 46).

[137] Se ne parla, ad esempio, per gli obituari, nati dal rapporto sempre dinamico tra istituzioni religiose e comunità villica, ma – è chiaro – l'esemplificazione potrebbe essere enorme (Tilatti, *Chest è il libr* cit., p. 639).

rammentare come i già ricordati libri di spesa, incrociati con le norme statutarie, siano in grado di dare forma più definita anche al rituale: mettendo in evidenza, ad esempio, il risalto dato al triduo pasquale con la celebrazione del giovedì santo; l'accoglienza dei confratelli di Vodo per il rito solenne della Passione e la veglia del sepolcro il sabato santo[138]; le altre molte occasioni di incontro per festeggiare la vigilia di santi diversi – san Michele, sant'Ermagora – anche con il concorso di confratelli venuti da altrove; i cortei con a capo il gonfalone e i canti che raccontavano le gesta di aristocratici eroi – san Giorgio, santa Caterina –; la distribuzione del pane e del vino (che funge da bevanda "principe" nelle consuetudini confraternali)[139].

5. *Per concludere*

Diversamente da altri luoghi dove la disciplina si affermò in una diffusione importante ma non tale da coprire uniformemente le aree di impianto, abbiamo visto una serie di insediamenti regolari lungo la valle del Boite così continua da suggerire l'immagine di una "catena". Corollario delle comunità erette in suo nome erano le case, gli ospedaletti e le chiese, di modo che, al pellegrino che percorreva la valle verso i valichi alpini potevano presentarsi plurimi segni di accoglienza; mentre, più "dentro" la società valligiana il messaggio religioso si riproponeva contemperando il vecchio e il nuovo nella creazione di gruppi ristretti e insieme di larga risonanza. Ebbero i disciplinati la forza di dare corpo a una religiosità propria, distinta e consonante con quella proposta dalle istituzioni ecclesiastiche? E insieme di allacciare legami tra le piccole non sempre concordi società locali?

Sui caratteri di quella religiosità montana, come sulla religiosità confraternale degli aggregati devoti delle campagne la documentazione ha dato qualche ragguaglio; certo, numerose restano le questioni aperte e la voglia di saperne di più, di meglio capire un mondo "contadino" di cui troppo scarsi segni sono rimasti nel nostro oggi. Riprendendo con un cenno il tema di quella che abbiamo chiamato «geografia confraternale», si dovrebbe – ecco una prima osservazione – dare ragione delle differenze riscontrate tra confraternite "di pianura" e confraternite montane, legandole, le une e le altre, alle condizioni socio-economiche in cui si trovarono ad agire, oltre che al più naturale quadro ecclesiastico locale. Le designazioni terminologiche assunte

[138] Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 130, 1364: per vino ai fratelli di Vodo il venerdì santo sono spesi 16 soldi, ancora per vino a quelli che vegliarono il Crocifisso il sabato santo 8 soldi e a quelli che fecero il cero e le candele 4 soldi; p. 134: 1363, si annotano 12 soldi per far onore ai fratelli della scuola di Vodo il venerdì santo, per olio e vino dato a quelli che fecero le candele per il venerdì; 6 soldi e 4 denari a chi vegliò il sabato santo; spese per cera; p. 186: 1411, spese per vino per la comunione del giovedì santo e per la veglia del sepolcro al sabato santo.

[139] Si vd. al riguardo i libri dei massari più volte ricordati. Qualche esempio: Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 128-132, doc. 136, 1339?-1365; pp. 146-147, doc. 156, 1357-1358; contengono le laudi a santa Caterina e san Giorgio (pp. 131-132, 146-147) interessante l'aspetto narrativo.

nella documentazione confraternali di Villa del Bosco, ad esempio, suggeriscono l'immagine di una società rustica nata dalle trasformazioni agrarie in atto nella zona, che è – abbiamo ricordato – zona di bonifica, dove l'assetto terriero si articola in grandi proprietà condotte a colonia parziaria e in piccoli fondi con casa affidati a contadini che prestano giornate di lavoro presso le campagne altrui: quanto questa situazione, che andò maturando nel corso del Quattrocento nel Veneto di pianura (ma anche altrove, come nel Ferrarese), abbia influito sul "vissuto" religioso villico, e dunque sulla confraternita locale, è già noto[140]. Ma nei monti del Cadore? Lì non si ebbero analoghi processi di accorpamento, la proprietà individuale restò minuta e continuò a fiancheggiare le parti di territorio godute in comune[141]. Punto di riferimento rimasero la luminaria plebana o parrocchiale, e, con l'avvento dell'esperienza della disciplina, la scuola dei *Battù*. Vennero i lasciti, minuti (un campo, un prato) e numerosi, diretti specialmente ai "nuovi" portatori laici del messaggio religioso[142], e appunto costoro si fecero protagonisti della ricerca di collegamento tra *ville* nel segno della devozione, con il probabile intento di rinsaldare vincoli antichi facilmente incrinabili.

Allarghiamo l'orizzonte al mondo delle confraternite "di contado" nel suo insieme. Va fatto qualche cenno anche alla storia di mutamenti più generali, oltre i tempi che abbiamo visitato. Già nel corso del Quattrocento, si sarebbe avuta una nuova fase di penetrazione nelle campagne degli ordini religiosi, frati minori e servi di Maria osservanti in particolare: non sarebbe mancata la ripercussione sull'associazionismo devoto[143]. Inoltre, prima con i vescovi "riformatori" quattrocenteschi, poi con il Concilio di Trento e con i vescovi "conciliari"[144], all'interno di un assetto delle diocesi che si voleva rinnovato, alle confraternite si volle dare un volto ecclesiale più marcato, imprimendo alla devozione obiettivi unitari, di contro alla propensione a moltiplicare i divini destinatari dell'agire religioso. Il nesso con la parrocchia, sebbene restasse fluidamente ancorato alle situazioni "di fatto", fu allora reso istitu-

[140] Il rinvio, ovvio, è al mio *Contadini, chiesa confraternita* cit., specialmente al cap. *Uomini e società* (p. 92 per il riferimento al Ferrarese).

[141] Si veda in particolare l'elencazione dei beni dei battuti sanvitesi degli anni 1353-1404: Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., pp. 140-146, docc. 150-154.

[142] Questa almeno è l'opinione di Richebuono, *Le antiche pergamene* cit., p. 27: il patrimonio della scuola, costruito prevalentemente sui donativi, nel XIV secolo avrebbe superato quello delle chiese di San Floriano e San Vito messe insieme.

[143] È evidente che il tema comprende un'area di ricerca più vasta di quella confraternale. Meriterebbe tuttavia attenzione anche in quest'ambito, forse maggiormente di quanto non si sia fatto. Si vd. al riguardo le sintetiche note di A. Prosperi, *Parrocchie e confraternite tra Cinquecento e Seicento*, in *Per una storia dell'Emilia Romagna*, Bologna 1985, pp. 174-186.

[144] Si pensi a un Borromeo o a un Paleotti, figure di primo piano del dopo-concilio, pastori più incisivi degli stessi decreti conciliari (Prosperi, *Parrocchie e confraternite*, p. 177: il comportamento del corpo ecclesiale verso le confraternite si sarebbe espresso non tanto nei decreti conciliari quanto nell'azione dell'episcopato). Per un primo approccio al tema ricordo anche la sintesi di R. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia Einaudi*, *Annali 9*: *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, pp. 467-506. Ovvio è inoltre il rinvio alla Bibliografia di M. Gazzini cit. alla nota 10.

zionalmente più forte. Alla proliferazione dei culti si decise di porre freno, dando un ruolo affatto eminente al Corpo di Cristo, e isolando in qualche maniera la Vergine dal suo corteo con l'attribuzione di un titolo tutto suo, quello del Rosario[145].

Tra le tendenza all'uniformazione perseguita dal corpo ecclesiastico, la pluriforme realtà confraternale, le antiche consuetudini delle società rustiche, nuove relazioni dovevano profilarsi. Alle soglie di tali mutamenti, dei quali si è potuto avere qualche "assaggio" anche in queste note, ci siamo fermati, ben consapevoli della loro importanza, ma anche del fatto che con essi si apre un capitolo di storia confraternale problematico e denso di novità, come si è in parte visto ancora in feconda elaborazione per iniziativa di altri.

[145] Basti il rinvio al sempre importante Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., III: *Alano della Rupe e le origini della confraternita del Rosario, Le origini della confraternita del Rosario e la sua iconografia in Italia*, pp. 1144-1232. Per l'aspetto storiografico della devozione, si veda anche Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., pp. 108-109 e note 62-63.

Donne e confraternite

di Anna Esposito

Negli ultimi anni gli studi relativi all'associazionismo laicale femminile hanno conosciuto una significativa ripresa d'interesse, certamente in stretto rapporto alla più generale attenzione storiografica per la storia delle donne nella società medievale. In particolare la storiografia più recente si è soprattutto soffermata sul reclutamento – privilegiando l'edizione e lo studio delle matricole di sodalizi a cospicua se non prevalente composizione femminile –, sul ruolo svolto dalle donne come membri di queste associazioni, sulla loro più o meno ampia autonomia di gestione, tanto per ricordare i temi che più di altri hanno sollecitato l'interesse degli studiosi. Peraltro il rapporto donne-confraternite deve essere esaminato non solo in relazione a questi aspetti, naturalmente imprescindibili, ma anche da un altro punto di vista: quello delle donne come peculiare oggetto di carità e assistenza delle pie associazioni, che in molti casi, proprio per questo, davano alle donne iscritte un motivo in più per essere coinvolte in prima persona nella vita dei sodalizi.

1. *Donne in confraternita*

1.1. *Reclutamento*

La partecipazione delle donne al mondo confraternale del tardo medioevo, pur essendo regolarmente attestata, «è una realtà difficile da afferrare (...) che sfugge da rigidi inquadramenti»[1]. Conosce inoltre notevoli varianti a seconda dei contesti geografici e dei periodi storici: ad esempio in alcune aree, come quella veneta o romana, la presenza femminile – non troppo significativa nel Duecento e Trecento – andò incontro nel secolo successivo a un progressivo ampliamento e a una maggiore visibilità[2], mentre a Firenze

[1] G. Casagrande, *Religiosità penitenziale e città al tempo dei comuni*, Roma 1995, p. 432. Considerazioni di carattere generale anche in altri saggi della stessa autrice: *Women in Confraternities beetween the Middle Age and the Modern Age: Research in Umbria,* in «Confraternitas», 5/2 (1994), pp. 3-13; Ead., *Confraternities and Lay Female Religiosity in Late Medieval and Renaissance Umbria,* in *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy,* a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000, pp. 48-66.
[2] Cfr. G. De Sandre Gasparini, *Il movimento delle confraternite in area veneta,* in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse,* Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985,

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

non raggiunse mai dimensioni di particolare rilievo[3] e lo stesso sembra anche per Napoli[4]. Invece a Bergamo già nel secondo Duecento s'incontrano confraternite con una cospicua componente femminile, e così pure a Piacenza, dove il principale sodalizio cittadino mostra addirittura una forte prevalenza delle donne sugli uomini[5]. In altri contesti, come quello bolognese, nel corso del Quattrocento si ebbe invece un forte ridimensionamento della presenza delle donne[6], diversamente dall'Umbria, che invece in questo secolo e soprattutto in quello successivo vide aumentarne la partecipazione – precedentemente non troppo significativa – anche a causa dell'introduzione di nuovi modelli confraternali come le confraternite del Rosario e del Sacramento[7].

Anche se alcune confraternite, specialmente disciplinate, ne vietavano perentoriamente persino l'ingresso nell'associazione e talvolta nella stessa sede confraternale[8], la gran parte delle donne poteva partecipare ai sodalizi a titolo personale, sebbene a volte con l'esplicito consenso del marito oppure

Collection de l'E.F.R 97, Roma 1987, pp. 361-394, in particolare pp. 385-386; maggiore presenza e visibilità delle donne nel Quattrocento anche per Roma, cfr. A. Esposito, *Men and women in Roman confraternities in the fifteenth and sixteenth centuries: roles, functions, expectations,* in *The Politics of ritual Kinship* cit., pp. 82-97 (trad. it. ampliata *Uomini e donne nelle confraternite romane tra Quattro e Cinquecento. Ruoli, finalità devozionali, aspettative,* in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 127 [2004 sed. 2005], pp. 111-132).

[3] Ch. M. de La Roncière, *Les confréries à Florence et dans son contado aux XIV^e-XV^e siècles,* in *Le mouvement confraternel,* cit., pp. 297-342, a p. 304.

[4] Sulle confraternite napoletane medievali cfr. G. Vitolo, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII-XIV,* in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo,* Napoli 2001, I, pp. 3-34; Id., *Confraternite e dinamiche politico-sociali a Napoli nel Medioevo. La Disciplina della Santa Croce,* in *Compagnia della Santa Croce. Sette secoli di storia a Napoli,* a cura di M. Pisani Massamormile, Napoli 2007, pp. 61-70.

[5] Per Bergamo cfr. M.T. Brolis, G. Brembilla, *Mille e più donne in confraternita. Il* consorcium Misericordiae *di Bergamo nel Duecento,* in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo ed età moderna,* «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp. 107-134; per Piacenza si vd. M. Gazzini, *Donne e uomini in confraternita: la matricola del Consorzio dello Spirito Santo di Piacenza (seconda metà XIII secolo),* in «Archivio storico per le provincie parmensi», ser. IV, 52 (2000), pp. 253-274, ripubblicato in Ead., *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano,* Bologna 2006, pp. 158-196.

[6] Il ridimensionamento alla partecipazione femminile sarebbe stata una conseguenza dell'esclusione delle donne dalle responsabilità confraternali, prerogativa dei soci uomini, ma anche dell'introduzione della compagnia *stretta* che pure determinò una pregiudiziale negativa verso le donne, cfr. N. Terpstra, *Women in the Brotherhood: Gender, Class and Politics in Renaissance Bolognese Confraternities,* in «Renaissance and Reformation», 26 (1990), pp. 193-212.

[7] G. Casagrande, *Confraternities and Lay Female Religiosity,* cit., p. 66; R. Rusconi, *Problemi e fonti per la storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII-XV),* in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 48 (1995), pp. 53-75, a p. 60.

[8] Come, ad esempio, stabilisce la regola del sodalizio di San Giovanni Decollato di Faenza, che prescrive «che non si debbia menare in la Compagnia donne né bestie», cfr. L. Scaramucci, *Considerazioni su statuti e matricole di confraternite di disciplinati,* in *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati. Convegno Internazionale di Studio,* Perugia 5-7 dicembre 1969, Perugia 1972, pp. 134-194, in particolare p. 150. Per Padova ciò era prescritto esplicitamente per i battuti del duomo e per la confraternita di San Daniele, cfr. G. De Sandre Gasparini, *Studio introduttivo* a *Statuti di confraternite religiose di Padova nel Medioevo,* a cura di G. De Sandre Gasparini, Padova 1974, p. XL. Per Roma l'esclusivo sodalizio dei Raccomandati del Salvatore non accettava l'ammissione di donne; nel 1452 papa Niccolò V ne permise l'immatricolazione, anche se si deve aspettare la fine del secolo per vederle ricordate

del padre e fratello, anche se non iscritti, ovvero di coloro che ne detenevano la podestà giuridica[9]. Questo consenso era invece indispensabile per l'ammissione in alcune confraternite disciplinate: così ad esempio per Venezia, Verona, Bergamo[10], mentre per altre – come nel caso di Cividale – l'iscrizione della donna era condizionata all'appartenenza del congiunto alla confraternita disciplinata[11]. Ciò non toglie che in genere nei sodalizi medievali la presenza delle donne era normale e doveva essere anche piuttosto consistente. Anzi in alcune confraternite la presenza femminile era decisamente rilevante se non addirittura superiore a quella maschile, come mostrano recenti ricerche che hanno concentrato particolarmente l'attenzione sulle matricole femminili, sia curandone l'edizione, sia analizzandole dal punto di vista prosopografico, sia mettendone in evidenza le potenzialità intrinseche «non solo per la storia confraternale e religiosa, ma per la comprensione dell'organizzazione dell'intera società medievale»[12]. Non vi è dubbio infatti che per il periodo qui considerato non è frequente trovare elenchi onomastici femminili dell'ampiezza di quelli segnalati – ad esempio – per la confraternita della Misericordia Maggiore di Bergamo (più di mille iscritte tra nei primi nove anni di vita, quindi oltre millesettecentotrenta al 1339)[13], o per il consorzio dello Spirito Santo di Piacenza (ottocento consorelle nella seconda metà del XIII secolo), oppure per la confraternita di battuti di San Giovanni Evangelista di Venezia (oltre trecento donne fino alla fine del terzo decennio del secolo XIV, quando si decise da parte dell'assemblea di non ammetterne

nella matricola della società, cfr. A. Esposito, *Men and women*, cit., p. 93. Su questa confraternita cfr. P. Pavan, *Gli statuti della società dei Raccomandati del Salvatore ad Sancta Sanctorum,* in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 101 (1978), pp. 35-96.

[9] Cfr. Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 141. In particolare il consenso del marito era necessario per assicurare l'osservanza della regola dei penitenti, dove si esigeva «una continenza più frequente di quella comunemente richiesta agli altri fedeli sposati, e questo per il principio della *unitas carnis* che non permetteva la individuale disposizione del proprio corpo», cfr. G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo,* in collaborazione con G.P. Pacini, I, Roma 1977, p. 504. Lo stesso – naturalmente – valeva per l'uomo.

[10] Per Venezia cfr. L. Pamato, «*De dominabus mundanis in istis nostris scolis*». *La matricola femminile dei battuti di S. Giovanni Evangelista di Venezia (sec. XIV),* in «Centro per le scienze religiose di Trento. Annali di studi religiosi», 2 (2001), pp. 439-501; per Verona, cfr. Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 153; per Bergamo cfr. L.K. Little, *Libertà, carità, fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del comune,* Bergamo 1988, p. 204 e G. Tammi, *Lo statuto dei disciplinati di S. Maria Maddalena di Bergamo. Dal codice sigma 3,2 della Biblioteca Civica di Bergamo,* in *Il movimento* cit., pp. 257-268, in particolare p. 266, rub. XXVIIII. Ma si vedano anche i casi citati da Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 153.

[11] *Ibid.*, p. 141. Da segnalare quanto prescrivono gli statuti dei battuti di Castion, che proibivano l'iscrizione a donne vedove e maritate, cfr. M. Sommacal, *La confraternita di S. Maria dei Battuti di Castion (Belluno),* in «Quaderni del Centro di ricerca e di studio sul movimento dei Disciplinati», 17 (1973), pp. 3-74.

[12] Cfr. M. Gazzini, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie,* in Ead., *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 3-57, la citazione è a p. 21.

[13] Brolis, Brembilla, *Mille e più donne in confraternita,* cit.; per l'edizione della matricola cfr. *La matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339),* a cura di M. T. Brolis, G. Brembilla, M. Corato, con la collaborazione di A. Bartoli Langeli, É.F.R., Roma 2001, Sources et documents d'histoire du Moyen Âge 4. Qualche altro dato: su 1730 donne, 1226 erano coniugate (di cui 504 vedove), 504 nubili, di cui 53 religiose.

più per il futuro)[14] o ancora per il sodalizio laudese di Santa Maria del Mercato di Gubbio (circa 2000 socie)[15].

Resta da ricordare inoltre il fenomeno del progressivo abbandono o la drastica limitazione dell'effettiva pratica della flagellazione per altre devozioni da parte di un certo numero di confraternite disciplinate[16], fatto questo che determinò, tra cambiamenti di vario genere, anche un progressivo ampliamento all'ingresso delle donne e quindi una modifica della struttura confraternale. Tra i casi segnalati dalla storiografia, si ricordano in particolare quelli veneziani della scuola di Santa Maria della Misericordia e San Francesco ai Frari e di quella di San Teodoro. Per quest'ultimo sodalizio, se già nel periodo in cui si praticava ancora la disciplina (prima del 1333) si potevano ricevere ogni anno solo dodici donne con compiti di assistenza spirituale per i defunti, di preghiera e di altre attività non ben definite da cui era naturalmente esclusa la disciplina, negli anni successivi la presenza femminile si ampliò a tal punto da costituire un "ramo" separato da quello maschile, con una propria struttura istituzionale al femminile[17], come avremo modo di esaminare più avanti.

Ci sono inoltre da tener presente altre motivazioni. Ad esempio, la prevalenza della presenza femminile in alcune confraternite di fine Duecento, come nel caso del Consorzio dello Spirito Santo di Piacenza, poteva essere dovuta al fatto che gli uomini erano maggiormente attratti «da altre esperienze religiose più ricche di prospettive, magari in quanto canali di accesso alla vita pubblica», fatto questo riscontrato per lo stesso periodo anche per il sodalizio di San Bartolomeo di Sansepolcro, dove il forte aumento delle iscrizioni femminili venne a compensare l'abbandono degli uomini, che in gran parte preferirono l'esperienza delle "nuove" confraternite disciplinate[18], mentre nel secolo XIV l'alta partecipazione delle donne nelle scuole piccole veneziane, seppure quasi sempre minoritaria rispetto a quella degli uomini, è stata messa in relazione ad una sovramortalità maschile durante le pestilenze tra il 1348 e 1371[19].

Legato in parte a questo fenomeno è quello dell'istituzione di due livelli di reclutamento con la suddivisione di una confraternita in *Stretta* e *Larga,*

[14] Pamato, *De dominabus mundani* cit., p. 464.

[15] Casagrande, *Confraternities and Lay Female Religiosity* cit., pp. 57-60.

[16] Cfr. Scaramucci, *Considerazioni* cit., pp. 150-151; Ch. F. Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, trad. it. Milano 1992, pp. 55-56. Per l'Italia meridionale cfr. G. Vitolo, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il codice della confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XII),* Roma 1982, pp. 69-70.

[17] Per il richiamo ai cambiamenti relativi all'ammissione delle donne «nel passaggio dallo *status* di scuola dei battuti a scuola comune» per alcuni sodalizi veneziani cfr. Pamato, *De dominabus mundanis,* cit., pp. 456-459. Per altri casi cfr. Scaramucci, *Considerazioni* cit., pp. 150-151; Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento* cit., pp. 55-56.

[18] Per Piacenza cfr. Gazzini, *Donne e uomini in confraternita* cit., p. 273; per Sansepolcro, cfr. J. Banker, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune of the late middle ages,* Athens GA e London 1988, pp. 38-74.

[19] F. Ortalli, «*Per salute delle anime e delli corpi*». *Scuole piccole a Venezia nel tardo Medioevo*, Venezia 2001, pp. 121-122.

comprendendo la prima i membri più impegnati all'osservanza rigida delle pratiche devozionali (tra cui la disciplina per i sodalizi di battuti); la seconda coloro che si occupavano soprattutto dell'amministrazione e dell'assistenza: naturalmente dalla *Stretta* erano escluse le donne, presenti invece nella *Larga,* com'è ampiamente documentato per Bologna, dove questo fenomeno ebbe vasta diffusione anche tra le fraternite di laudesi[20]. L'ammissione delle donne poteva essere determinata anche da altre motivazioni, ad esempio dal decremento del numero degli associati uomini e quindi dal desiderio di rivitalizzare – sia numericamente sia finanziariamente – un'istituzione in declino, come dimostra bene il caso del sodalizio veneziano di Sant'Agnese, che soltanto nel 1457 – ossia più di un secolo e mezzo dopo la fondazione – accolse donne come membri a pieno titolo proprio «perché la scuola era in quel periodo *vegnuda a niente*»[21]. Invece nei sodalizi che avevano come finalità caritativa la dotazione delle fanciulle povere interessi d'altro genere potevano portare al reclutamento d'ufficio delle ragazze dotate: come dichiarano esplicitamente gli statuti della Santissima Annunziata di Roma, il fine di questa norma era il controllo dell'esistenza in vita delle giovani donne per poterne recuperare la quota dotale una volta morte senza figli[22].

Non vi è dubbio però che nella gran parte dei sodalizi "misti" la decisione in merito all'ammissione delle nuove "socie" era comunque di pertinenza dei confratelli uomini, di solito i guardiani e i consiglieri oppure la maggioranza dei "fratelli", che – come nel caso del Gonfalone di Roma – richiedevano anche precise informazioni sulla candidata, la quale, una volta ammessa, era tenuta al giuramento alla pari degli uomini «de essere buona et utile ... et de fare tutte cose che se apartengono a donne»[23]. Invece, nel sodalizio romano della Pietà dei Fiorentini, vi era una sorta di privilegio per la donna che «à

[20] Scaramucci, *Considerazioni* cit., pp. 148-150; per Bologna cfr. in particolare N. Terpstra, *Women in the Brotherhood: Gender, Class and Politics in Renaissance Bolognese Confraternities,* in «Renaissance and Reformation», 26 (1990), pp. 193-212, in particolare pp. 196-197; M. Fanti, *Confraternite e città a Bologna nel Medioevo e nell'età moderna*, Roma 2001.
[21] Ortalli, *Per salute* cit., pp. 118-119. Un caso limite è rappresentato dalla scuola di San Gregorio che, andata in rovina per colpa degli uomini («comenzada per li homeni ... et per vilezza de cor abbandonata»), fu salvata dalle consorelle che la ressero autonomamente per alcuni anni finché i *fratres* non rientrarono ufficialmente a far parte del sodalizio (pp. 119-120). Cfr. anche R. Mackenney, *Continuity and Change in the* scuole piccole *of Venice, c. 1250-c. 1600,* in «Renaissance Studies», 8 (1994), pp. 388-403, in particolare p. 393.
[22] «Item statutum et ordinatum est quod omnes puelle maritate vel maritande per dictam sotietatem sint et esse debeant de sotietate gloriose Annuntiationis et ascribantur in libro per secretarium ubi alie mulieres ascribuntur, ut clara notitia de eis habeatur si vivant an mortue sint» (cap. 49), cfr. A. Esposito, *Le confraternite del matrimonio. Carità, devozione e bisogni sociali a Roma nel tardo Quattrocento (con l'edizione degli statuti vecchi della Compagnia della SS. Annunziata),* in *Un'idea di Roma. Società, arte e cultura tra Umanesimo e Rinascimento,* a cura di L. Fortini, Roma 1993, pp. 7-52, p. 43; su questo sodalizio cfr. anche Ead., «*Ad dotandum puellas virgines, pauperes et honestas*: *Social Needs and Confraternal Charities in Rome in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, in «Renaissance and Reformation», n.s. 18, fasc. 2 (1994), pp. 5-18.
[23] A. Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone (secoli XIV-XV),* in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 91-136, in particolare p. 129, cap. 48.

suo marito in decta compagnia» per cui poteva entrarvi *ipso facto* e così pure era disposto «per qualunque donna che fusse vedova de età d'anni cinquanta in su ... honesta nel corpo suo», mentre per le donne di età inferiore ai cinquant'anni si doveva procedere ad una votazione che sarebbe stata positiva solo se i tre quarti degli uomini iscritti avesse votato affermativamente[24]. Più raramente la decisione finale era deputata ad un unico ufficiale, come nel caso del sodalizio di Santa Maria di Valverde di Venezia, dove era il guardiano generale in carica a vagliare le domande e giudicare secondo il criterio del «ben e utilità della ditta scola»[25], oppure in quello dei disciplinati di Domodossola, dove in ultima istanza era il «priore de li masculi» che insieme a due consiglieri doveva dare «licentia» all'ingresso nel sodalizio di una donna, già autorizzata dal marito «o de quello in la cui possanza lei è»[26].

Le donne che erano ammesse in un sodalizio in molti casi erano tenute a pagare una tassa d'ingresso e a volte anche altri contributi. Sembra piuttosto generalizzato il fatto che la quota delle donne fosse inferiore a quella degli uomini[27], e più lievi erano per loro anche gli altri pagamenti che in alcuni sodalizi le socie dovevano effettuare in determinate occasioni: per i funerali di un confratello, per il banchetto, per la quota associativa annuale[28]. Anche per questo aspetto le donne erano in molti casi equiparate agli uomini. Così ad esempio a Roma, dove – accanto ai registri per i confratelli – vi erano appositi libri di conto per le contribuzioni delle donne, disposte in ordine alfabetico *ut facilius persone inveniantur*[29], così anche nelle scuole piccole di

[24] Cfr. gli statuti del sodalizio in Roma, Archivio di San Giovanni dei Fiorentini, *Arciconfraternita della Pietà, Statuti,* ms. 1 (a. 1454), cap. 4, cit. in Esposito, *Men and women* cit., pp. 93-94.

[25] Pamato, *De dominabus mundanis* cit., p. 451. Più raro il caso dell'iscrizione consentita a tutte le donne in grado di pagare la tassa d'ingresso, come mostra il caso segnalato da Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 154. Nei requisiti per l'ammissione ad un sodalizio – posti di solito in negativo – non vi sono indicazioni esclusivamente rivolte alle donne: in genere quelle per gli uomini si devono intendere anche per le donne, anche se può capitare qualche precisazione, come negli statuti duecenteschi della confraternita della Misericordia Maggiore di Bergamo, dove si precisa che non si deve ricevere la donna «si fuerit meretrix publica vel infamis», cfr. Little, *Libertà, carità, fraternità* cit., p. 112, cap. I.

[26] G. Contini, *Gli statuti volgari quattrocenteschi dei disciplinati di Domodossola,* in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti, Classe di scienze morali, storiche, filologiche», ser. VIII, vol. XVIII (1963), pp. 321-339, in particolare p. 338, cap. *w*.

[27] Così nelle scuole piccole veneziane del Trecento cfr. Ortalli, *Per salute* cit., p. 122; L. Guzzetti, A. Ziemann, *Women in the Fourteenth-Century Venetian Scuole,* in «Renaissance Quarterly», 55 (2002), pp. 1151-1195, in particolare pp. 1171-1172. Parzialmente diversa la situazione nelle scuole grandi, dove nello stesso periodo si trovano sodalizi, come Santa Maria di Valverde, che esoneravano le donne dalla tassa, ed altri, come la scuola di San Giovanni Evangelista, che la richiedeva insieme ad altre contribuzioni. Cfr. Pamato, *De dominabus mundanis* cit., p. 455.

[28] Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., pp. 1172-1173. Negli statuti confraternali di molte altre località, oltre alla tassa d'ingresso, la contribuzione più diffusa a carico delle donne è il contributo annuale, che poteva essere pagato in un unico versamento o a rate mensili.

[29] Molto dettagliata al riguardo la rubrica 23.1 (*De libris ubi annotentur viri et mulieres societatis*) degli statuti del sodalizio della Santissima Concezione, per il quale cfr. R. Barone, *La confraternita della SS. Concezione in San Lorenzo in Damaso di Roma (con l'edizione degli statuti del 1494),* in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 126 (2003), pp. 69-135: p. 119.

Venezia, che – a quel che sembra – finirono nel sec. XV con l'ammettere l'iscrizione femminile non più solo con la quota associativa ma anche *a tolella,* diritto/dovere che per lungo tempo era stato una prerogativa maschile[30]. Sempre a Venezia, le donne avevano anche un'altra possibilità: entrare in una scuola come "nobili" ed essere così «esenti dagli obblighi imposti dalla confraternita, ma, com'era usanza anche per gli uomini, erano tenute a versare quote di ammissione maggiori di quelle ordinarie»[31].

1.2 *Obblighi associativi*

Dai testi statutari, soprattutto da quelli più antichi, che è bene ricordare, pur rivolgendosi di solito genericamente ai *fratres,* presentano di frequente rubriche specifiche per le donne ma che da soli non possono considerarsi una fonte esaustiva in quanto di solito poco rivelano della prassi e dell'effettiva articolazione della presenza femminile nei sodalizi[32], apprendiamo che le associate avevano in genere degli obblighi associativi limitati ad una attività puramente devozionale, che per numerosi sodalizi può meglio essere definita una «partecipazione passiva ai "meriti spirituali", acquisita per il tramite di padri e di mariti (con limitate forme di presenza alle pratiche del culto e della devozione confraternale)»[33]. Non stupisce quindi la loro esclusione da cariche direttive e da momenti decisionali, anche se – come vedremo – non mancano delle eccezioni. Se nel Duecento e ancora nel Trecento, come ha notato la De Sandre Gasparini per Padova (ma le sue osservazioni possono essere generalizzate all'intera penisola), gli obblighi associativi erano spesso «analoghi a quelli degli uomini, contrassegnati tuttavia da una maggiore pri-

Era piuttosto diffusa la prassi di registrare separatamente gli uomini dalle donne, soprattutto per quanto attiene alle matricole, cfr. Brolis, Brembilla, *Mille e più donne* cit., p. 115.

[30] Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., pp. 1172-1173; Ortalli, *Per salute* cit., pp. 122-123. La *tolella* – propria di ogni confratello – consisteva in una tavoletta di legno dove venivano segnate le contribuzioni che il socio faceva durante l'anno ed era quindi prova degli avvenuti pagamenti oppure dei debiti nei confronti del sodalizio. Su questa pratica cfr. *ibid.,* pp. 36-37.

[31] Ortalli, *Per salute delle anime* cit., p. 122. Anche a Roma la quota delle "consorelle" era di solito la metà di quella dei "fratelli": si veda ad esempio il sodalizio della Santissima Concezione, dove per le donne si era stabilita una tassa *pro introitu* di bolognini 7 e mezzo mentre per gli uomini era fissata a 15, e un contributo annuale da pagarsi con rate mensili di 2 bolognini e mezzo (5 bolognini per gli uomini), cfr. Barone, *La confraternita della SS. Concezione* cit., p. 119, cap. 22.4.

[32] Per le riserve sul valore da attribuire agli statuti per delineare una storia interna delle confraternite cfr. G.G. Meersseman, *La riforma delle confraternite laicali in Italia prima del Concilio di Trento,* in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento,* Padova 1960, pp. 20-22; G. Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secc. XV e XVI,* in *Il Movimento dei Disciplinati nel Settimo Centenario dal suo inizio (Perugia 1260),* Atti del convegno, Perugia, 25-28 settembre 1960, Perugia 1962, pp. 156-252, alle pp. 163-170. Sulle informazioni fornite dagli statuti confraternali si cfr. A. Esposito, *Statuti confraternali italiani del tardo Medioevo (aspetti religiosi e comportamentali)*, in corso di stampa negli Atti del convegno internazionale *Von der Ordnung zur Norm: Statuten im Mittelalter und Früher Neuzeit,* Monaco di Baviera 12-14 ottobre 2006, a cura di G. Drossbach.

[33] Rusconi, *Problemi e fonti* cit., p. 60.

vatizzazione»[34], nel secolo successivo si assiste ad un più ampio coinvolgimento delle donne nella vita confraternale, sia con la partecipazione alle processioni nelle vie cittadine e alle feste per i santi patroni, sia con attività caritative verso poveri e malati.

Vi era però anche un altro modo di aderire ad un sodalizio religioso, non certamente esclusivo per le donne ma da queste ampiamente praticato: quello della fraternità spirituale. Questa consuetudine, diffusa anche nel mondo confraternale, consisteva nel legame con comunità religiose e «talvolta con singole personalità ecclesiastiche, note per la santità della loro vita, allo scopo di mettere in comune i loro meriti presso Dio» e i loro privilegi spirituali, e di beneficiare delle preghiere e riti celebrati dalle diverse istituzioni[35]. Ma accanto a questo tipo di legame, divenne anche pratica comune l'adesione ad una confraternita da parte di singoli solo per lucrare indulgenze e grazie spirituali, anche in questo caso senza avere alcuna parte attiva alla vita del sodalizio. Il caso più eclatante è fornito dalla confraternita di Santo Spirito di Roma legata all'omonimo ospedale e ordine ospedaliero, in possesso di un "tesoro" veramente straordinario di indulgenze concesse dai pontefici al nosocomio nel corso di secoli, dove agli iscritti non si richiedeva alcuna partecipazione alla vita associativa e dove si accettavano anche iscrizioni per procura di persone che non erano mai venute nella Città eterna né tanto meno avevano assunto obblighi di qualche tipo verso il sodalizio se non il pagamento di una tassa d'ingresso *una tantum*[36]. Peraltro, anche le iscrizioni autografe presenti nel *Liber fraternitatis hospitalis Sancti Spiritus* di uomini e donne, mostrano che la gran parte degli iscritti non era residente a Roma e che quindi la loro adesione era appunto solo alla fraternita spirituale. Esprime bene quanto asserito la sottoscrizione di una donna, di provenienza sconosciuta: «Io Iulia so' intrata in questa santa confraternitate a ssette dì de aprile 1482 con intencione di godere li privilegi d'essa e some scrita de propria mano»[37].

[34] De Sandre Gasparini, *Studio introduttivo* cit., p. XL.
[35] Su questa pratica da parte delle scuole veneziane medievali cfr. B. Pullan, *La politica sociale della Repubblica di Venezia. 1500-1620*, I: *Le Scuole Grandi, l'assistenza e le leggi sui poveri,* trad. it. Roma 1982, pp. 54-55; cfr. anche Pamato, *De dominabus mundanis* cit., pp. 450-451.
[36] Esposito, *Uomini e donne nelle confraternite* cit., in particolare p. 126. Per un esempio relativo all'affiliazione di una confraternita veneziana al Santo Spirito cfr. Ead., *L'ospedale romano di Santo Spirito in Sassia e i suoi affiliati nel tardo medioevo: il caso della confraternita dello Spirito Santo di Venezia,* in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini,* a cura di M.C. Rossi, G.M. Varanini, Roma 2005, pp. 319-340. Sul funzionamento della *fraternitas* del Santo Spirito cfr. A. Rehberg, «*Nuntii, questuarii, falsarii*». *L'ospedale di S. Spirito in Sassia e la raccolta delle elemosine nel periodo avignonese,* «Mélanges de l'École française de Rome». Moyen Âge, 115/1 (2003), pp. 41-132. Ancor oggi viene proposta l'errata identificazione dell'ordine ospedaliero di Santo Spirito con l'omonima confraternita, che era solo una fraternita spirituale e quindi diversa dai pii sodalizi laicali: in questo modo le regole dell'ordine vengono considerate come regole confraternali, con le conseguenze che è facile immaginare. Così in E. D. Howe, *Appropriating Space. Woman's Place in Confraternal Life at Santo Spirito in Sassia, Rome*, in *Confraternities and Visual Arts in Renaissance Italy. Ritual, Spectacle, Image*, a cura di B. Wisch, D. Cole Ahl, Cambridge 2000, pp. 235-258.
[37] Ribadisce con più forza questa motivazione Francesco di Antonio Salomone di Roma, che scri-

Il caso del Santo Spirito deve far riflettere, a mio avviso, sul significato delle adesioni femminili anche in altri tipi di confraternite dove non erano previsti esplicitamente obblighi associativi per le donne iscritte.

1.3 *Attività devozionali*

Come si è prima accennato, l'attività devozionale delle donne solitamente consisteva nella preghiera personale giornaliera, nella più accentuata frequenza ai sacramenti della confessione e della comunione, nell'assistere alle messe e alle cerimonie liturgiche stabilite dal sodalizio, e soprattutto ai funerali e anniversari dei *fratres* e delle *sorore*s, che – insieme all'assistenza ai confratelli ammalati – è uno «degli aspetti che maggiormente caratterizzano l'orizzonte della "solidarietà" confraternale in tutto l'arco delle sue manifestazioni»[38]. Soprattutto nel secolo XV, a quanto mostrano le nuove redazioni degli statuti confraternali, si nota un maggior coinvolgimento delle donne in attività devozionali rivolte all'esterno, in particolare le processioni e le feste dei sodalizi. Un esempio particolarmente significativo è fornito dalla confraternita romana del Gonfalone: alla fine del Quattrocento le donne iscritte al sodalizio erano tenute sia a partecipare – alla pari degli uomini – a tutte le «processioni, messe et alli anniversarii et feste», sia all'ascolto – ogni prima domenica del mese – di una predica nella chiesa dei Santi Apostoli[39].

Per quanto riguarda le confraternite di disciplinati, dove la caratteristica e principale devozione era proprio l'autoflagellazione, nelle fonti normative la partecipazione delle donne al rito pubblico insieme agli uomini o era loro esplicitamente vietata oppure le rubriche statutarie relative a questa devozione erano rivolte unicamente agli uomini. Per spiegare i motivi di tale esclusione si sono fatte diverse ipotesi: c'è chi vi ha voluto vedere una questione di decoro morale e di pudore unita però all'usanza del tempo di rifiutare alle donne «ogni partecipazione attiva alla vita pubblica» e quindi anche alle riunioni confraternali[40], altri hanno posto l'accento sul carattere "maschile" del modello confraternale penitenziale, non trasmissibile alle donne[41].

ve il 12 maggio 1478: «[...] so' intrato in questa santa confraternitta con animo de avere tutti privilegi e grazie concesse dalla santità de papa Sixto». Cfr. *Liber fraternitatis S. Spiritus et S. Marie in Saxia de Urbe*, in *Necrologi e libri affini della Provincia romana,* II, a cura di P. Egidi, Roma 1914, rispettivamente pp. 307 e 237.

[38] Cfr. R. Rusconi, *Tra movimenti religiosi e confraternite in Italia,* in *Storia vissuta del popolo cristiano,* direzione di J. Delumeau, ed. it. a cura di F. Bolgiani, (Paris 1979) Torino 1985, pp. 331-347, a p. 342. Sul rilievo nel mondo confraternale per le esequie e i suffragi per i defunti cfr. Id., *Confraternite, compagnie e devozioni,* in *Storia d'Italia Einaudi, Annali* 9: *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea,* a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, pp. 467-506; J. Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480),* Rome 1980, pp. 281-287.

[39] Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., pp. 129-130, capp. 48, 49, 50.

[40] Cfr. G.G. Meersseman, *Disciplinati e penitenti nel Duecento,* in *Il movimento* cit., pp. 54-55.

[41] Sul carattere maschile della flagellazione e sulle motivazioni per l'esclusione delle donne cfr. Terpstra, *Women in the Brotherhood* cit., p. 196; Id., *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna,* Cambridge 1995, p. 119; S. T. Strocchia, *Gender and the Rites of Honour*

Secondo la Casagrande, ad esempio, la passione di Cristo è un momento forte di competenza virile, è l'uomo che può assimilarsi a Cristo, mentre alle donne compete la dimensione di Maria Vergine[42]. Le donne invece potevano certamente praticare la disciplina in privato, e – a mio avviso – forse anche in oratori esclusivamente riservati alla devozione femminile, che avrebbero potuto garantire riservatezza e decoro alle *sorores,* seppure è lecito ritenere che alla fine del medioevo in numerose confraternite disciplinate la *verberatio* venisse ormai praticata «solo come un gesto rituale e non più fino alla *effusio sanguinis*»[43]. Lo porterebbe a credere l'attestazione in alcune regioni italiane di diverse compagnie di disciplinatrici, alcune soltanto delle sezioni separate di un parallelo sodalizio maschile, altre delle vere e proprie istituzioni a se stanti composte unicamente da donne, come quelle segnalate a Catania per la fine del Trecento e i primi decenni del Quattrocento[44] e soprattutto a Palermo, città dove nel 1370 un sodalizio di donne ottenne da un canonico della Cappella Palatina l'uso della chiesetta della Santa Trinità *ad habendum, tenendum, possidendum ibidemque disciplinandum et earum disciplinam faciendum*[45]. Anche a Bagnaia, località vicino a Viterbo, la sede della sezione femminile dei locali disciplinati, chiamata *Societas mulierum discipline* – situata nella chiesa di Santo Stefano diversa da quella in cui si riuniva la sezione maschile (la chiesa di San Giovanni Battista) – ancora nel 1492 veniva indicata come il luogo *in qua fiat disciplina mulierum*[46]. Se, come ricordava Meersseman, il titolo di *domne disciplinantes* non era di per sé sufficiente a provare la pratica della disciplina ma soltanto a indicare un'appartenenza e costituire una qualifica molto ambita dalle donne della borghesia[47], i casi qui presentati, per quanto ancora poco numerosi, fanno riflettere e inducono a riconsiderare il problema dell'effettiva pratica della flagellazione da parte delle donne disciplinatrici. Sfortunatamente finora non sono stati reperiti statuti di queste associazioni esclusivamente femminili né sono sopravvissuti – se non in minima parte – i loro archivi. Per lo più la loro esistenza emerge dalla fonte notarile e particolarmente dai lasciti testamentari, in particolare di donne. Non è quindi possibile, per la gran parte di questi sodalizi, dare un profilo più preciso della loro reale fisionomia, in particolare per quanto

in Italian Renaissance Cities, in *Gender and Society in Renaissance Italy,* a cura di J.C. Brown, R.C. Davis, London-New York 1998, pp. 39-60, a p. 49; per i rituali solo maschili della flagellazione, cappe comprese, cfr. J. F. Rondeau, *Lay Piety and Spirituality in the late Middle Ages. The confraternities of north-central Italy,* Ann Arbor 1988, p. 93.

[42] Casagrande, *Religiosità penitenziale* cit., p. 438.

[43] Cfr. Vitolo, *Confraternite e dinamiche sociali* cit., p. 68.

[44] C. Naselli, *Notizie sui Disciplinati in Sicilia*, in *Il movimento* cit., pp. 317-327, in particolare pp. 321-322, dove si fa riferimento alle compagnie di Santa Maria di Giosafat, Santa Maria Maggiore, Santa Maria degli Ammalati, ciascuna con un proprio oratorio.

[45] Cfr. F. Lo Piccolo, *Una confraternita femminile di disciplina a Palermo e il suo necrologio (secoli XIV-XV),* in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 100 (2003), pp. 491-503, in particolare pp. 492-493.

[46] Cfr. L. Della Rocca, *Gli affreschi della chiesa di S. Stefano a Bagnaia e la società delle disciplinatrici nel tardo Medioevo,* Vetralla 2005, p. 24.

[47] Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., I, pp.501-502.

concerne appunto il rito flagellante. Dobbiamo per il momento accontentarci di queste segnalazioni e sperare in qualche fortunato ritrovamento per ulteriori approfondimenti. Sarebbe comunque importante, a mio avviso, soprattutto per quanto riguarda i battuti, fare un censimento di tutti i sodalizi esclusivamente femminili o delle sezioni femminili di confraternite miste dotate di una certa autonomia (anche se di queste rimane solo la citazione del nome), per avere un'idea della consistenza del fenomeno in area italiana. A questo proposito segnalo per Tuscania l'esistenza – rimasta finora praticamente ignota – di tre diversi gruppi di donne disciplinate con sede in altrettante chiese cittadine (*disciplina mulierum ecclesie Sancti Iohannis, disciplina mulierum ecclesie Sancti Silvestri, disciplina mulierum ecclesie Sancti Blaxii*), ricordate nel testamento di Caterina figlia del fu Matteo Vannicelli *Alluminati* del 13 febbraio 1433[48].

1.4 *Ruoli istituzionali e attività caritative*

Come è stato giustamente notato per le donne in altri contesti associativi, il fatto di "esserci" non coincide necessariamente con "valere"[49]. Questa osservazione è applicabile anche al nostro contesto, in quanto – come è stato prima accennato – in gran parte dei sodalizi la presenza delle donne era poco significativa: di norma nessuna carica ufficiale, scarso potere decisionale, partecipazione marginale anche nelle attività assistenziali[50]. Si può intravedere un primo spiraglio di una maggiore visibilità delle donne e quindi di una loro più attiva partecipazione alla vita confraternale dalla menzione negli statuti di incarichi, anche di un certo rilievo, che vengono loro affidati, e a volte dalla creazione di una struttura istituzionale parallela, nella gran parte dei casi non indipendente da quella maschile (al vertice vi era sempre il priore degli uomini) e su questa esemplata e correlata[51]. Si va dalla nomina – da

[48] Cfr. G. Giontella, *Cronotassi dei vescovi della Diocesi di Tuscania,* in «Rivista storica del Lazio», 6 (1997), p. 35.

[49] L'espressione è di A. Groppi, *Il lavoro delle donne: un questionario da arricchire,* in *La donna nell'economia secc. XIII-XVIII*, Atti della XXI Settimana di Studi dell'Istituto Internazionale di Storia economica «F. Datini», Prato 10-15 aprile 1989, a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 1990, pp. 143-154, a p. 145, ed è stata ripresa e applicata al contesto confraternale da Casagrande, *Confraternities and Lay Female Religiosity* cit., p. 48, e utilizzata anche da Gazzini, *Donne e uomini in confraternita* cit., pp. 253-274, a p. 268.

[50] Sui motivi della marginalizzazione delle donne nelle confraternite cfr. J. F. Rondeau, *Homosociality and Social (Dis)order*, in *The Politics of Ritual Kinship* cit., pp. 30-47, in particolare p. 35: la studiosa americana definisce «necessary» il fenomeno della posizione marginale della donna nei sodalizi dal punto di vista degli uomini, che volevano prevenire il possibile "disordine" provocato dalle donne all'ordine maschile costituito.

[51] Mackenney, *Continuity* cit., p. 393; F. Ortalli (*Per salute* cit., p. 131) avverte come «la separazione sussistesse soprattutto da un punto di vista organizzativo (...) È ipotizzabile che nella vita quotidiana delle associazioni tra uomini e donne intercorressero relazioni "alla pari"». Per Venezia nel Trecento è stato calcolato che su 44 scuole ben 29 avevano una gastalda a capo delle iscritte, mentre per 26 sono ricordate anche le degane, ovvero le consigliere, cfr. Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., p. 1163.

parte degli ufficiali uomini – di una o più guardiane (chiamate in genere nel Veneto *gastalde* o *degane,* a Roma prioresse, altrove ministre, governatrici, guardiane etc.) a capo del settore femminile, che potevano eleggere a loro volta delle collaboratrici, fino a istituzioni completamente rette e gestite da donne[52].

Ad esempio nella confraternita veneziana di San Teodoro già a metà Trecento si era venuta a costituire una sezione femminile separata da quella maschile: alle *deganesse*, scelte tra le iscritte dal gastaldo con incarico annuale e con l'obbligo di accettare l'ufficio, erano affidati compiti come la visita a domicilio alle sorelle malate, la cura per il loro funerale e per le messe in loro memoria, per i quali le donne dovevano poter garantire una piena disponibilità di tempo: diventavano così eleggibili soltanto donne vedove o donne non impedite da altre occupazioni, come si legge espressamente nell'apposito capitolo statutario. Nel 1358 venne inoltre stabilito che «la gastolda e le degane» dovevano prendere decisioni come «lo gastoldo e li compagni» ma non si specifica per quali questioni[53]. Anche nelle venti rubriche degli «statuti de le done de la schola» dei disciplinati di Domodossola, che – cosa affatto singolare[54] – seguono come appendice gli statuti degli uomini, si delinea la fisionomia della sezione femminile di questo sodalizio, costituita da una priora – eletta dalle iscritte tra le «done de le apte e più sufficiente che siano de loro», a cui dovevano obbedienza «in tutte quelle chosse glie ordinarà e commandarà che siano licite et honeste» – e un certo numero di consigliere. Però anche in questa fraternita l'autorità della priora è fortemente condizionata dal priore degli uomini: infatti non può «ricevere nessuna persona in la regula de la scola» né di ordinare «nessuna chossa greve né ponderosa» senza «licentia del priore de li masculi e de dui de li altri soi consiglieri»[55].

Le donne del Gonfalone di Roma, che avevano parte attiva nella cerimonia del *maritagio* delle fanciulle povere, dovevano eleggere ogni anno una prioressa, le cui competenze – non esplicitate negli statuti tardoquattrocenteschi – sembrano rivolte a coordinare la vita devozionale delle consorelle[56]. Il luogo deputato per l'elezione era la chiesa dei Santi Apostoli, dove mensilmente le iscritte si incontravano per l'ascolto di una predica. Questa riunione

[52] Sulle cariche femminili ha dedicato precise osservazioni relative a Mestre L. Sbriziolo, *Le confraternite veneziane di devozione. Saggio bibliografico e premesse storiografiche*, Roma 1968, pp. 27-29.
[53] Sul sodalizio di San Teodoro cfr. Pamato, *De dominabus mundanis* cit., pp. 458-460. La citazione in L. Guzzetti, *Le donne a Venezia nel XIV secolo: uno studio sulla loro presenza nella società e nella famiglia,* in «Studi veneziani», n.s., 35 (1998), pp. 15-88, in particolare p. 73 e nota 176; Pamato, *De dominabus mundanis* cit., pp. 459-460.
[54] Così per il Quattrocento. Qualche esempio per il primo Cinquecento bolognese è segnalato da Scaramucci, *Considerazioni* cit., p. 84 nota 106.
[55] Contini, *Gli statuti volgari quattrocenteschi* cit., pp. 335-336, cap. *m, n, o, p.*
[56] Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., pp. 91-136, in particolare pp. 129-130, capp. 48, 49, 50.

mensile non era priva di una certa solennità: infatti in questa occasione i fattori della compagnia erano tenuti a «fare extendere lo confallone» davanti alla chiesa «da poi (lo) pranso per le donne», cioè dopo un banchetto riservato solo a loro, fatto questo veramente poco consueto per la componente femminile delle confraternite italiane[57] e che sottolinea una volta di più il carattere di sociabilità dell'organismo confraternale. Sempre a Roma anche per le donne iscritte alla Santissima Annunziata alla Minerva vi erano, negli statuti tardoquattrocenteschi, norme che le riguardavano direttamente: in primo luogo nell'assetto istituzionale della fraternita erano previste, accanto ai funzionari uomini e da loro elette, due prioresse e 12 *consiliariae*[58] con compiti ben determinati: se nel giorno dell'Annunziata dovevano assistere insieme, per tutta la durata della festa, le fanciulle che ricevevano il sussidio, stando loro accanto «quelibet ex eis cum una ex dictis puellis»[59], le loro funzioni erano di norma diverse, seppure legate alla specifica "carità" dell'erogazione delle doti: le consigliere, oltre ad aver cura di «visitar le donne inferme et persuaderle lassare qualche cosa alla compagnia», dovevano investigare «se le maritate della compagnia son morte senza figlioli» per recuperarne le doti[60]. Infine, sempre per Roma, una particolare testimonianza dell'aspirazione delle donne ad avere una qualche visibilità nella compagine confraternale è fornita dall'esclusivo sodalizio del Salvatore, per il quale la presenza delle donne tra gli iscritti è databile solo alla fine del Quattrocento: ebbene, in una riunione assembleare del 1497 si propose, da parte di alcuni consiglieri, di istituire la nomina, accanto a quella dei due guardiani, di due guardiane, loro mogli o con loro imparentate oppure di due tra le matrone della società. Anche se di questa disposizione non si conoscono gli sviluppi concreti, il fatto è di per se rilevante e fa pensare ad una sorta di pressione esercitata dalle donne del sodalizio per avere una propria rappresentanza, anche se solo formale, in sintonia con quanto avveniva, come abbiamo visto, in altre confraternite cittadine[61].

Ancora più peculiare è il caso della *societas mulierum discipline Sancti Stefani,* sezione femminile dei disciplinati di Bagnaia, a cui prima abbiamo accennato: nel primo Quattrocento (per il periodo precedente non vi sono

[57] Un pranzo riservato alle sole donne era previsto per le iscritte alla confraternita dei disciplinati di Domodossola la sera del giovedì santo «in logo honesto» indicato dalla priora, che in quell'occasione «in segno de amore et charità perfetta» avrebbe dovuto lavare i piedi a tutte le consorelle, cfr. Contini, *Gli statuti volgari quattrocenteschi* cit., p. 337, cap. *v*. Di solito le donne non prendevano parte ai conviti confraternali, ad eccezione dei banchetti pentecostali organizzati dai sodalizi dello Spirito Santo particolarmente diffusi in Piemonte, nell'area alpina-borgognona e in Provenza, cfr. L. Patria, *Gli spazi dello spirito: confrarie e comunità in Val di Susa (secc. XIII-XV),* in *Il buon fedele* cit., pp. 138-143; su questo tema cfr. A. Esposito, *Il cibo nel mondo confraternale del tardo Medioevo*, in «Archivio Storico Italiano», 161 (2003), pp. 411-424.
[58] Esposito, *Le confraternite del matrimonio* cit., p. 32, cap. 11.
[59] *Ibid.,* p. 39, cap. 33.
[60] *Ibid.,* pp. 24-25 (titoli della rubrica in volgare), p. 34, cap. 16. Simili le norme per la concessione dei sussidi dotali per il sodalizio della Santissima Concezione, che si esemplava su quello dell'Annunziata, cfr. Barone, *La confraternita della SS. Concezione* cit.
[61] Esposito, *Men and women* cit., p. 95.

attestazioni documentarie) era diretta e gestita esclusivamente dalle donne iscritte al sodalizio, del tutto autonome dalla sezione maschile sia per quanto riguardava l'amministrazione dei beni che per l'esercizio delle pratiche di devozione e delle opere di carità[62]. Questa fondazione – aperta a vedove, nubili e coniugate di diversa estrazione sociale – se può essere considerata «una costola» della più ampia e antica confraternita dei locali disciplinati[63], spesso parenti delle "consorelle", non sembra avere rapporti peculiari né con questa né con una qualsiasi rappresentanza maschile, neppure per l'incarico di procuratore, che le nostre disciplinatrici ricoprivano in prima persona, come pure per l'ufficio di "governatrice" e – cosa ancora più significativa perché di norma in materia finanziaria le *sorores* erano sempre sottoposte ai confratelli[64] – per quello di "cameraria", destinata ad occuparsi dell'amministrazione del patrimonio del gruppo. L'immagine di autonomia è poi confermata, come abbiamo prima accennato, dall'assunzione di una propria sede di riunione – la chiesa di Santo Stefano – diversa da quella maschile – ovvero la chiesa di San Giovanni Battista – e, cosa affatto trascurabile, di un luogo esclusivo di sepoltura nella chiesa di Santa Maria, entrambi indicatori dell'affermazione di una propria identità da parte delle disciplinatrici di Bagnaia, seppure non insoliti nel panorama delle associazioni femminili laicali tardomedievali[65].

Un caso a parte può essere considerato quello della scuola della Beata Vergine dell'Umiltà, l'unica confraternita veneziana «esclusivamente femminile fin dall'origine e per di più di grande rilievo per il delicato compito che era tenuta a svolgere: si occupava infatti dell'amministrazione dell'ospedale della Pietà, una delle più grandi e importanti istituzioni caritative veneziane, in grado di gestire centinaia di bambini orfani o esposti»[66]. La caratteristica più peculiare era di vietare l'iscrizione agli uomini per statuto, probabilmen-

[62] Della Rocca, *Gli affreschi della Chiesa di S. Stefano di Bagnaia* cit. L'autore ha potuto usufruire dei superstiti documenti – soprattutto notarili – dell'archivio della confraternita, purtroppo in gran parte disperso. Sulle capacità organizzative e di gestione delle donne medievali si confronti un esempio senese di particolare interesse studiato da L. Brunetti, *Agnese e il suo ospedale. Siena, XIII-XV secolo*, Pisa 2005.
[63] La confraternita dei disciplinati di Bagnaia ebbe probabilmente origine dal passaggio a Viterbo di fra' Venturino da Bergamo ed è sicuramente attestata dai documenti a partire dal 1355, cfr. Della Rocca, *Gli affreschi* cit., pp. 14-18 (*I disciplinati di Bagnaia*).
[64] Sottolineano questo aspetto Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., pp. 1169-1170.
[65] Anche per le disciplinatrici palermitane del sodalizio dei SS. Simone e Giuda Taddeo è ricordata la *fovea sororum*, cfr. Lo Piccolo, *Una confraternita* cit., p. 497. Peraltro anche molte scuole piccole veneziane possedevano arche di sepoltura riservate alle consorelle, cfr. Ortalli, *Per salute,* cit., p. 130.
[66] Cfr. Ortalli, *Per salute* cit., p. 136, alle pp. 136-137 la storia della fondazione. Sulle origini di questo sodalizio si vd. anche Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., pp. 1179-1181. Da notare che fu il Gran Consiglio a trasferire formalmente nel 1354 la responsabilità dell'ospedale – eretto dal francescano Petruzzo d'Assisi – alle sorelle della scuola dell'Umiltà. Per un quadro più ampio cfr. C. Grandi, *L'assistenza all'infanzia abbandonata a Venezia: i 'fantolini' della Pietà (1346-1548),* in *Ospedali e città. L'Italia del centro.nord, XIII-XVI sec.,* a cura di A.J. Grieco, L. Sandri, Firenze 1997, pp. 67-106.

te redatto da donne del sodalizio[67]: l'unico uomo menzionato nella *mariegola* trecentesca è il procuratore, il cui compito era certamente di aiutare le consorelle nei rapporti con l'esterno per le pratiche amministrative dell'ospedale. Per il resto, si delinea una struttura che vede al vertice una gastalda coadiuvata da una sottogastalda. Costoro, insieme a tutte le iscritte, dovevano eleggere la *priora* dell'ospedale della Pietà, che per entrare effettivamente in carica doveva essere approvata dal doge. Eletta durante il capitolo generale della confraternita tra le socie che fossero in possesso delle caratteristiche previste dallo statuto (in particolare, non avere marito e figli propri in modo da potersi occupare a tempo pieno delle attività ospedaliere) – la sua carica era a vita. Era lei che presiedeva all'allevamento dei bambini abbandonati ed era sempre lei che aveva il compito di dare in adozione gli orfani. Sempre alle donne spettava l'amministrazione finanziaria del sodalizio e quindi del denaro «confraternale»: la gastalda era l'amministratrice a cui la priora una volta all'anno era tenuta a fornire un rendiconto delle finanze dell'ospedale della Pietà, reso pubblico a tutte le consorelle durante all'assemblea generale della scuola[68].

Gli esempi qui riportati mostrano un diverso grado di coinvolgimento delle donne nei sodalizi, certamente in relazione agli spazi lasciati loro dagli uomini (differenti a seconda delle caratteristiche sociali e politiche cittadine e della stessa composizione sociale dei sodalizi), ma ci piace pensare anche in relazione al "peso" che le donne in alcuni contesti riuscirono ad avere e a vedere in qualche modo riconosciuto (per l'elevato numero delle loro iscrizioni, per il significativo apporto delle loro contribuzioni, donazioni e legati testamentari, etc.).

Nella gran parte dei sodalizi rientrava nella sfera, peraltro non esclusiva, dei compiti richiesti alle donne l'assistenza a domicilio ai soci ammalati e specialmente alle consorelle, soprattutto nei confronti dei più indigenti, che venivano provvisti di medicine, cibo e talvolta anche di biancheria. In alcune normative, si prescrive pure l'obbligo per *mares et mulieres* di *ire per civitatem ad inveniendum infirmos fraternitatis* e di segnalarli ai rettori del sodalizio per provvedere alla loro assistenza[69]. Ma l'attenzione delle fraternite verso i soci malati si faceva più sollecita in momenti cruciali come le epidemie di peste, quando non erano infrequenti i casi di abbandono degli infermi da parte dei parenti o di isolamento per la morte di tutti i congiunti. Il Gonfalone di Roma, ad esempio, stabiliva di eleggere dodici uomini e dodici

[67] La *mariegola* di questa scuola era forse stata redatta dapprima nel 1353 e quindi riordinata nel 1391 ad opera di due donne, la gastalda e la sottogastalda, cfr. Ortalli, *Per salute* cit., p. 138.
[68] Nel primo Cinquecento la guida dell'istituto venne «affidata a quattro nobili, in seguito affiancati da 14 "reggitori"; la scuola femminile perse così molto del suo potere, pur rimanendo ancora fattivamente presente nella vita dell'istituto». Cfr. Grandi, *L'assistenza all'infanzia* cit., p. 103.
[69] La citazione è tratta da G. Abate, *Statuti medioevali e inventari della fraternita di S. Maria dei Laici di Amelia,* in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», LIV (1957), p. 15.

donne per visitare gli infermi della compagnia, assisterli nei loro bisogni, spingerli a ricevere i sacramenti e convincerli a fare lasciti al sodalizio[70].

Anche la cura del corpo delle socie defunte e la presenza alle loro esequie e agli anniversari erano tra gli obblighi confraternali costantemente ribaditi, in perfetta sintonia con il comune sentire del tempo, dove «il pensiero della morte va sempre più diventando il centro focale della religiosità», pensiero intimamente legato a quello del peccato e alla necessità di cancellarlo, «di calcolare l'accumulo di meriti, nelle indulgenze, nelle opere benefiche delle elemosine e dei lasciti, nelle penitenze»[71]. I *fratres* e le *sorores* delle confraternite, che in prima persona vivevano e soffrivano di queste paure, cercavano di aiutarsi non solo durante la vita con l'assistenza reciproca nella malattia o nel bisogno e particolarmente nell'età critica della vecchiaia, ma soprattutto al momento della morte e dopo la morte. Non stupisce quindi che in ben 23 su 44 *mariegole* delle scuole piccole veneziane si indichi esplicitamente come compito delle degane «andar ala casa o' che sera lo corpo [della consorella defunta] e bagnarlo o far lo bagnar e puo' portarlo a sopelir», come prescrivono gli statuti della scuola di San Martino[72], mentre era dovere di tutti, fratelli e sorelle, prendere parte ai funerali di ogni membro deceduto. Sempre a Venezia, in alcune scuole era la gastalda a ordinare messe per le consorelle defunte[73].

Verso l'esterno la «carità attiva» delle donne, oltre alle funzioni di rappresentanza e assistenza alle «vergini dotande» a cui si è prima accennato, si esplicava soprattutto nell'assistenza agli ammalati sia presso il loro domicilio sia negli ospedali. Ed è proprio nelle strutture assistenziali che le donne potevano esercitare in prima persona l'amore verso il prossimo assumendo l'incarico di *hospitaliere* nei nosocomi/ospizi (non solo confraternali), certamente in modo meno visibile rispetto agli uomini ma qualche volta anche con ruoli direttivi[74], come nel caso del sodalizio di Santa Maria dell'Anima dei Tedeschi di Roma, dove nel corso del Quattrocento si susseguono diverse donne come «madri» alla guida dei due ospizi cittadini, di cui uno esclusiva-

[70] A. Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., p. 129, cap. 46 (*De la provisione da farsi al tempo de la peste*). Ugualmente in altre località erano i membri di confraternite – per lo più dedicate a San Rocco e a San Sebastiano – che prestavano servizio di assistenza ai malati poveri durante le pestilenze, cfr. P.L. Meloni, *Topografia, diffusione e aspetti delle confraternite dei disciplinati,* in *Risultati e prospettive* cit., pp. 15-98, a p. 56.

[71] Cfr. A. Frugoni, *La devozione dei Bianchi del 1399,* in A. Frugoni, *Incontri nel Medioevo*, Bologna 1979, citazioni a p. 237.

[72] Guzzetti, Ziemann, *Women* cit., p. 1164. I degani dovevano fare lo stesso per i confratelli defunti.

[73] *Ibid.*

[74] Si vedano gli esempi per Bergamo nel XII secolo, cfr. M.T. Brolis, *Comunità ospedaliere dell'Italia centro-settentrionale (sec. XII-XV). Modelli, episodi e protagonisti,* in *Corpi, fraternità, mestieri nella storia della società europea,* a cura di D. Zardin, Roma 1998, pp. 73-83, a p. 80; per Monza nello stesso periodo cfr. M. Gazzini, *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monsese dei secoli XII-XIV,* in *Uomini e donne in comunità,* «Quaderni di storia religiosa», 1 (1994), pp. 127-144, a p. 130; per Como alla fine del Duecento cfr. M. G. Cesana, *Uomini e donne nelle comunità ospedaliere di Como nel Duecento, ibid.*, pp. 145- 160, a p. 153.

mente riservato all'utenza femminile[75]. Numerose dovevano essere anche le donne che si facevano *oblate* di un ospedale richiedendo di esservi accolte stabilmente al servizio degli infermi dopo aver rinunciato al secolo e ai propri beni[76]. Tra i casi meglio documentati e su cui vale la pena di soffermarsi brevemente, vi è quello relativo all'ospedale San Matteo di Pavia, che nel Quattrocento aveva previsto nei propri statuti regole specifiche sia per i *dedicati* e le *dedicate* sia per la cerimonia della *dedicatio,* regole però non chiare per quanto riguarda la loro associazione alla confraternita che gestiva il nosocomio[77]. Oltre a precise norme comportamentali e religiose, si stabiliva che il loro "abito" dovesse essere *honestus et grossus,* per le donne sempre accompagnato da un copricapo di uguale qualità. I *dedicati* e le *dedicate* dovevano naturalmente avere sedi distinte: le donne – che non dovevano essere contemporaneamente più di dodici – sottostavano all'autorità di una sovrastante chiamata *madre*. Non era però automatico che l'oblazione comportasse per le dedicate il lavoro presso i malati. La loro accettazione – dopo averne accertata l'efficienza e il reale bisogno dell'istituto – avveniva col consenso di tutta la *societas*, pena l'espulsione, comminata anche in caso di condotta poco corretta o di scarso rendimento nel servizio. Diversi erano i compiti loro affidati: servire i malati, eseguire piccoli lavori di cucito per degenti e personale, lavare i panni, preparare cibi e bevande, allevare polli e raccogliere uova. A fine Quattrocento l'alto numero delle donne che richiedevano di essere accolte *ad servitium pauperum* dell'ospedale pavese portò alla redazione di un apposito libro in cui venivano registrati i nomi delle aspiranti per poter scegliere, quando ve ne fosse stato bisogno, quelle con i migliori requisiti. Da notare che molto spesso la richiesta di ammissione era motivata dalla *extrema paupertas* delle aspiranti[78].

[75] P. Berbée, *Von deutscher Nationalgeschichte zu römischer Lokalgeschichte. Der Topos vom «nationalen Pilgerheim» am Beispiel des deutschen Frauenhospizes St. Andreas in Rom (1372-1431),* in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», 86 (1991), pp. 23-52. L'amministrazione finanziaria rimaneva però in mano degli ufficiali della confraternita di Santa Maria dell'Anima.

[76] La dedicazione ospedaliera era una forma di vita religiosa comunitaria a carattere misto ben presente in tutto il periodo medievale. Sulla presenza di oblate e converse negli ospedali medievali cfr., tra le numerose segnalazioni per l'area italiana, O. Redon, *Autour de l'Hopital Santa Maria della Scala à Sienne au XIII^e^ siècle,* in «Ricerche storiche», 15/1 (1985), pp. 17-34; G. Piccinni, L. Vigni, *Modelli di assistenza ospedaliera tra Medioevo ed Età Moderna. Quotidianità, amministrazione, conflitti nell'ospedale di Santa Maria della Scala di Siena,* in *La società del bisogno. Povertà e assistenza nella Toscana medievale,* a cura di G. Pinto, Firenze 1989, pp. 131-174, in particolare pp. 136-140; A. Benvenuti Papi, *Donne religiose nella Firenze del due-trecento,* in Ead., «*In castro paenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale,* Roma 1990, pp. 593-634, a p. 629; i saggi in *Uomini e donne in comunità* cit.; M. Gazzini, *Una comunità di «fratres» e «sorores»,* in *L'ospedale Rodolfo Tanzi di Parma in età medievale,* a cura di R. Greci, Bologna 2004, pp. 259-292.

[77] Sulle *dedicate* pavesi cfr. R. Crotti, *Il sistema caritativo-assistenziale nella Lombardia medievale. Il caso pavese,* Pavia 2002, pp. 186-187.

[78] Tutte queste informazioni sono tratte da *ibid.,* pp. 188-189.

Anche nel campo dell'assistenza all'infanzia abbandonata le donne rivestirono un ruolo di primo piano. Basti ricordare ad esempio, oltre al caso davvero eccezionale della Pietà di Venezia a cui prima abbiamo accennato, la *Domus pietatis* di Verona, ospedale istituito principalmente «propter infirmos et infantes et senes valetudinarios seu quibus senectus ipsa morbus est»[79], dove la sezione che si prendeva cura delle donne e dei bambini abbandonati era soggetta al governo di una *priorissa*[80]. Lo stesso si riscontra nel reparto femminile dell'ospedale di Santa Maria della Scala di Siena, in cui vivevano anche i bambini abbandonati, dove il controllo della disciplina era affidato a due oblate definite «donne sopra li gittarelli e la famillia de l'ospitale de le donne»[81].

La presenza femminile all'interno del mondo confraternale si manifestava però con particolare evidenza nelle disposizioni filantropiche in favore dei sodalizi, non prive peraltro di indicazioni personali inserite nei pii lasciti. Era questo – come è stato notato per Venezia[82] – una via indiretta di partecipazione delle donne alla vita confraternale, anche per quelle istituzioni che non le ammettevano nella loro compagine associativa. Lo stesso si riscontra per Roma: anche qui le donne garantiscono la floridezza economica delle associazioni laicali cittadine sia nel finanziare opere «pro fabrica» con legati testamentari, sia nel provvedere alle specifiche esigenze dei nosocomi con donazioni finalizzate per l'acquisto di grano, di alimenti, di medicinali: basti pensare che, tra circa 2700 nominativi di "benefattori" della società del Salvatore – che aveva cominciato ad accogliere le prime socie solo a fine Quattrocento – quasi il 40% appartengono a donne[83]. Inoltre negli ultimi decenni del secolo XV nella gran parte dei testamenti delle esponenti femminili dell'aristocrazia romana sono presenti – si può dire quasi costantemente – legati a bizzoche e terziarie, e con una certa frequenza anche l'istituzione di piccole *domus pauperum mulierum* (per 4-5 donne) per lo più nella casa delle testatrici, insieme a lasciti più o meno cospicui per fondi dotali, frequentemente dati da gestire alle confraternite più prestigiose della città, indipendentemente dal fatto che le testatrici vi fossero iscritte personalmente[84].

[79] Cfr. G. M. Varanini, *La carità del municipio. Gli ospedali veronesi nel Quattrocento e nel primo Cinquecento,* in *L'Ospedale e la città. Cinquecento anni d'arte a Verona,* a cura di A. Pastore, G.M. Varanini, P. Marini, G. Marini, Verona 1996, pp. 13-41, a p. 22.
[80] *Ibid.,* pp. 28, 30.
[81] Piccinni, Vigni, *Modelli di assistenza* cit., p. 136.
[82] Ortalli, *Per salute* cit., pp. 117-118.
[83] G. Barone, *La religiosità femminile a Roma e Firenze nel basso Medio Evo: un confronto,* in *La Toscane et les Toscans autour de la Renaissance. Cadres de vie, société, croyances. Mélanges offerts à Charles-M. de La Roncière,* Aix en Provence 1999, pp. 351-362, a p. 357. In particolare sulle illustri benefattrici del Sodalizio del Salvatore cfr. E. Di Maggio, *Le donne dell'ospedale del Salvatore di Roma. Sistema assistenziale e beneficenza femminile nei secoli XV e XVI,* Pisa 2008 (*Ospedali medievali tra carità e servizio.* Collana del Dipartimento di storia dell'Università di Siena diretta da Gabriella Piccinni, n. 4).
[84] Cfr. M.L. Lombardo, M. Morelli, *Donne e testamenti a Roma nel Quattrocento,* in *Donne a Roma tra Medioevo e Età moderna,* «Archivi e cultura», 25-26 (1992-1993), pp. 23-130. Sui

Per Bergamo la ricca documentazione relativa alla confraternita della Misericordia Maggiore e l'analisi di un significativo gruppo di testamenti di donne ha ugualmente mostrato il ruolo importante della beneficenza femminile nei confronti dei più indigenti, assistenza che avrebbe dovuto essere erogata sia per il tramite degli enti assistenziali (ospedali e confraternite) sia direttamente ai poveri designati, soprattutto in cibo, vestiario, cera etc., nella maggioranza dei casi ad altre donne (parenti, ragazze povere da dotare, domestiche, vedove miserabili e inferme)[85]. Non poche furono anche le donne pavesi che – per mezzo di donazioni *inter vivos* e lasciti testamentari – beneficarono l'ospedale di San Matteo della Pietà nel corso del tempo, «pur tenendo conto che esse avevano diritto di disporre solo della dote e, anche in questo caso, col necessario assenso del marito», che infatti molto spesso risulta intervenire nella stesura del testamento[86]. E gli esempi potrebbero continuare per altre realtà urbane. Un impegno caritativo di tale importanza – pur con le debite differenze locali – è quindi sintomo non solo del coinvolgimento femminile nelle nuove forme di religiosità «delle opere» ma anche del non indifferente peso economico di molte donne e del relativo buon livello di autonomia nella gestione dei loro beni, soprattutto nel caso di vedove dei ceti medio-alti.

2. *Donne oggetto di carità confraternale: il caso di Roma*

Non vi è dubbio che soprattutto nel secoli XIV e XV soprattutto si assiste un po' ovunque al proliferare di diverse forme di assistenzialismo esclusivamente rivolto alla popolazione femminile, specialmente quella non sorretta da un'adeguata protezione familiare o comunque più esposta ai pericoli del mondo per la sua fisiologica *fragilitas*[87]. A questo fenomeno partecipa attivamente anche il mondo confraternale, sia con l'istituzione di confraternite con la peculiare finalità caritativa della dotazione di fanciulle bisognose, sia con l'assunzione in prima persona della gestione e cura di *ospitia* e *domus pauperum mulierum*, di propria fondazione oppure dovute alla beneficenza pri-

lasciti *pro dote* cfr. I. Chabot, *La beneficenza dotale nei testamenti del tardo Medioevo,* in *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo ad oggi,* a cura di V. Zamagni, Bologna 2000, pp. 55-76; Guzzetti, *Le donne a Venezia* cit., in particolare pp. 61-64: *Lasciti per doti.*

[85] Le testatrici bergamasche appartengono ad un ceto medio-alto e dispongono di un buon livello di autonomia dovuta alla persistente tradizione giuridica longobarda, cfr. M.T. Brolis, *Donne e assistenza a Bergamo nei secoli XIII e XIV: benefattrici, assistite e forme di marginalità femminile,* in «Nuova Rivista Storica», 85 (2001), pp. 619-650, in particolare pp. 631-633; cfr. anche Ead., *Il valore di una presenza. Le donne nelle confraternite medievali di Bergamo,* in *Donne tra Medioevo ed Età moderna in Italia. Ricerche,* a cura di G. Casagrande, Perugia 2004, pp. 73-100, in particolare pp. 83- 87.

[86] Crotti, *Il sistema caritativo-assistenziale* cit., p. 217.

[87] R. De Maio, *Donne e Rinascimento,* Milano 1987. Sulle istituzioni rivolte all'assistenza femminile si cfr. A. Benvenuti Papi, *Pubblica assistenza e marginalità femminile,* in Ead., *In castro poenitentiae* cit., pp. 635-665.

vata e successivamente sottoposte all'amministrazione confraternale, sia con l'apertura negli ospedali di reparti destinati all'esclusiva utenza femminile, sia infine con l'erogazione di elemosine alle donne più indigenti, iscritte o meno al sodalizio.

In questa sede, come esemplificazione, darò un breve quadro della situazione romana, non solo perché mio peculiare settore di studio, ma soprattutto perché nel tardo medioevo Roma si presenta come una realtà particolarmente interessante per il nostro tema, sia per la presenza di sedi assistenziali di carattere «nazionale» a esclusiva ricezione femminile – dovute all'intensificarsi dei pellegrinaggi alla Città eterna dove non insignificante era la presenza di pellegrine –, sia per l'aggravarsi di forme di marginalità e di destrutturazione sociale, di cui le donne erano le principali vittime, fenomeno che a Roma sembra avere una particolare risonanza e che determinò – soprattutto nel Quattrocento – la nascita di «case di donne» più o meno istituzionalizzate, mentre si dovrà aspettare il Cinquecento per la fondazione di conservatori per prostitute pentite e donne «pericolanti»[88].

In un contesto come quello qui brevemente delineato si colloca in primo luogo l'istituzione di sodalizi con la finalità specifica della dotazione delle fanciulle povere, individuate come categoria «a rischio» e quindi bisognose di aiuto, con lo scopo dichiarato – come si legge negli statuti della Santissima Annunziata alla Minerva – di «conservar la pudicizia, (...) prohibir che molte anime per povertà non trabocchino nei lacci del demonio et finalmente (...) procurare che il popolo fedele moltiplichi con legitima procreatione di figliuoli mediante il sacramento santo del matrimonio»[89]. La tutela della virtù delle giovani bisognose rispondeva infatti ad un'esigenza sociale, essendo finalizzata alla prevenzione del fenomeno della prostituzione e al contenimento delle nascite illegittime, fortemente lesive dell'istituto matrimoniale, sentito come fondamento della società[90]. Ed è proprio la Santissima Annunziata – appoggiata dall'ordine domenicano – la prima confraternita che viene istituita in città (nel 1468) con questo peculiare fine caritativo, seguita da molti altri sodalizi, sia quelli che tradizionalmente si occupavano di altre opere di carità, ma anche alcuni di nuova fondazione, come la Santissima Concezione in San Lorenzo in Damaso, sorta a fine Quattrocento anch'essa con l'esclusiva finalità della dotazione[91]. Questa «carità» metteva in moto una struttura organizzativa di tutto rispetto: reperimento e indagine sulla buona fama delle candidate e sullo stato d'indigenza delle loro famiglie, loro selezione in base a precisi criteri (ineccepibile moralità sua e della fami-

[88] Cfr. A. Camerano, *Assistenza richiesta e assistenza imposta: il Conservatorio di S. Caterina della Rosa di Roma,* in «Quaderni storici», 28 (1993), n. 82, pp. 227-260; per la piena età moderna cfr. A. Groppi, *I conservatori della virtù. Donne recluse nella Roma dei papi,* Roma-Bari 1994.
[89] Esposito, *Le confraternite del matrimonio* cit., p. 21.
[90] *Ibid.,* pp. 7-8. Sulla tutela esercitata sulla virtù delle donne cfr. C. Casagrande, *La donna custodita,* in *Storia delle donne. Il Medioevo,* a cura di Ch. Klapisch-Zuber, Roma-Bari 1990, pp. 88-128.
[91] Esposito, *Le confraternite del matrimonio* cit.

glia, elevato tasso di «romanità» dei genitori, etc.), quindi erogazione delle doti, matrimonio delle dotate e continua vigilanza per evitare frodi da parte di mariti di pochi scrupoli. A fine Quattrocento la quota dotale era salita dai 50 fiorini romani – erogati negli anni Settanta – a 100 fiorini (= circa 45 ducati) per la Santissima Annunziata, la confraternita *leader* in questo settore, cifra a cui si adegueranno le altre compagnie che, accanto alle tradizionali attività filantropiche, si attiveranno anche per questa, seppure per un numero limitato di ragazze[92]. Ad esempio la società dei Raccomandati del Salvatore – che si occupava prevalentemente dell'attività ospedaliera – dal 1474 inizia a dotare quattro fanciulle l'anno[93]. Anche per il Gonfalone la dotazione delle "vergini" diviene a fine secolo una delle finalità qualificanti del sodalizio, e a questo scopo non si risparmiavano mezzi e risorse per pubblicizzare l'iniziativa (con prediche nelle chiese, dotte orazioni umanistiche nei periodici incontri dei sodali – nota è quella di Pietro Marso in Santa Maria Maggiore per la festa dell'Assunta del 1499 – una processione molto spettacolare in una delle zone cittadine dove più diffusa era la prostituzione)[94]. Ciò non toglie che il numero delle ragazze dotate dal Gonfalone fosse sempre piuttosto contenuto: ad esempio 10 nel 1496, 12 nel 1498, 9 nel 1499. Per la Santissima Annunziata, dedita esclusivamente a questa carità, il numero delle dotande doveva essere, per statuto, in relazione alle entrate della confraternita: si va dalle 15 del 1477 a 49 nel 1515 (con un esborso di ben 2.256 ducati), che nel 1517 sarebbero salite a 65, per avere la confraternita beneficiato di un donativo di 1000 ducati da parte di Leone X[95].

L'attenzione del mondo confraternale romano non si esauriva nell'erogazione di sussidi nei confronti delle giovani indigenti ma era ugualmente viva verso donne economicamente fragili e prive di famiglia, soprattutto vedove e donne forestiere. Queste ultime, nella gran parte pellegrine, costituivano un reale problema sociale, in quanto spesso erano prive di appoggi e risorse, a volte non più in grado di far ritorno a casa e quindi bisognose di assistenza e ricovero anche per lungo tempo. A Roma, città esemplare per rilevare questo fenomeno proprio per la continua presenza di pellegrini – e non solo negli anni giubilari –, vengono istituite numerose "case" ed ospizi per accogliere le pellegrine forestiere e straniere a partire già dalla metà del Trecento, ma con più intensità nel secolo successivo, quando – si può dire per ogni «natione» – viene istituito (soprattutto da benefattori laici, ma anche da organismi statali) un ospizio/ospedale riservato alle proprie pellegrine, spesso retto da *mulieres religiose,* bizzoche*,* terziarie, e aperto all'accoglienza temporanea

[92] *Ibid.,* pp. 10-17.
[93] Pavan, *Gli statuti* cit., p. 88.
[94] ASV, *Gonfalone,* reg. 117, c. 40v. Per l'orazione recitata da Pietro Marso il 15 agosto 1499 a Santa Maria Maggiore cfr. l'edizione curata da M. Dykmans, *L'umanisme de Pierre Marso,* Città del Vaticano 1988, pp. 101-113.
[95] Cfr. rispettivamente ASV, *Gonfalone,* reg. 118, c. 90; reg. 120, c. 72v; reg. 122, c. 85. ASR, *SS. Annunziata,* reg. 548, c. 6v; reg. 558, cc. 29r-31v; 85v-89r.

anche di laiche devote[96]. Così ad esempio l'ospizio svedese fondato da santa Brigida venuta a Roma nel 1349 proprio per il giubileo di metà Trecento; quello per le donne «ultramontane» di Sant'Andrea e di San Nicolò (chiamato «lo spitale delle todesche»), che si affiancava al dormitorio per le donne nell'ospedale di Santa Maria dell'Anima dei Tedeschi[97]; i due ospedaletti per il ricovero di donne castigliane, uno presso Santa Maria della Pace vicino a piazza Navona, l'altro ai piedi dell'Araceli[98] ecc., per non parlare delle "case sante" di donne originarie di numerose città della penisola[99]. Peraltro, anche l'ospedale di Santo Spirito in Sassia, istituzione sotto la diretta protezione pontificia e che accoglieva soprattutto pellegrini, nel 1446 aveva provveduto ad allestire un piccolo ospedale presso il Campo Santo teutonico per ricoverarvi le donne inferme prima degenti nell'antico nosocomio, seguendo un'indicazione di Eugenio IV, al quale – come si legge nella bolla emanata per quella occasione – sembrava *honestati non convenire masculos et feminas simul eadem hospitalitate et loco masculorum manibus gubernari*. Il pontefice aveva inoltre dotato la succursale femminile di beni immobili, i cui redditi avrebbero dovuto assicurarne la sopravvivenza ed una certa autonomia. Le «ospitaliere» addette alla cura e sorveglianza del luogo dovevano essere nominate dal precettore del Santo Spirito: comprendevano la priora, la sottopriora e le comuni inservienti, non necessariamente professe dell'ordine[100].

La preoccupazione per le «persone inferme et debili o vero abandonate», soprattutto non autosufficienti dal punto di vista economico e non più sorrette da legami familiari adeguati – un problema tipico delle società urbane del tardo medioevo – non si esauriva con la fondazione di ospizi femminili «nazionali». Si nota infatti nel corso del Quattrocento – contestualmente al proliferare di fondazioni da parte di donne e uomini romani di case bizocali e alla più frequente attestazione di terziarie che risultano vivere sole o insieme ad una o due *socie* in case di proprietà o lasciate loro come donazioni –

[96] A. Esposito *Pellegrini, stranieri, curiali ed ebrei,* in *Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 2001, pp. 213-239.

[97] Berbée, *Von deutscher Nationalgeschichte* cit. Sulle comunità di donne tedesche a Roma mi permetto di rinviare ad un mio saggio dal titolo *Le donne dell'Anima. Ospizi e 'case sante' per le* mulieres theutonice *di Roma (secc. XV- inizi XVI),* di prossima pubblicazione negli atti del convegno «Santa Maria dell'Anima. Zur Geschichte einer 'deutschen' Stiftung in Rom», Roma 29-30 maggio 2006.

[98] Per gli ospizi femminili degli "spagnoli" cfr. M. Vaquero Piñeiro, *L'ospedale della nazione castigliana in Roma tra Medioevo ed Età contemporanea,* in «Roma moderna e contemporanea», 1 (1993), pp. 59-61.

[99] Alcuni esempi in A. Esposito, *S. Francesca e le comunità religiose femminili a Roma nel sec. XV,* in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale,* a cura di S. Boesch, L'Aquila 1984, pp. 539-562 (ripubblicato in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale,* a cura di D. Bornstein, R. Rusconi, Napoli 1992, pp. 187-208). Per la fondazione di un ospedale gestito direttamente da sole donne laiche senesi cfr. L. Brunetti, *L'ospedale di Monna Agnese di Siena e la sua fondazione romana,* in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 126 (2003), pp. 37-67.

[100] Cfr. A. Esposito, *Accueil et assistance à Rome,* in *Rome des jubilés,* «Médiévales», 40 (2001), pp. 29-41, a p. 35.

l'ampliamento o la fondazione *ex novo* di ricoveri e ospizi per donne povere, non legati a nessun ordine religioso, ma spesso sotto il controllo e l'amministrazione di una confraternita, come ad esempio le sei *domus pauperum mulierum* sotto la protezione del sodalizio del Salvatore, affidate alla confraternita da singoli benefattori/benefattrici nei loro testamenti o postasi spontaneamente sotto la sua guida dopo un periodo di "autogestione"[101]. Invece per le persone di ceto più elevato ma ridotte in povertà si assiste alla costituzione di sedi appositamente riservate per i confratelli/consorelle che volevano darsi «insieme con le loro robe nelle nostre mano», cioè farsi oblati delle società di appartenenza, come è documentato per il Gonfalone, che negli statuti del 1495 disponeva il ricovero delle donne nell'ospizio di Santa Maria Maddalena e degli uomini in quello dei Santi XL Martiri, nei quali dovevano essere «con diligentia manutenuti secondo le loro robe, le quali non bastando selli debia subvenire dalle nostre entrate»[102], e così pure per la confraternita di Santa Maria della Consolazione, che nel suo ospedale – posto tra il Campidoglio e il Foro – aveva un reparto chiamato «l'ospedale delle donne», successivamente dotato e ristrutturato da Cesare Borgia e da sua madre Vannozza, per il quale risultano le oblazioni di diverse donne soprattutto per la fine del Quattrocento e il primo Cinquecento[103]. Anche l'ospedale di Sant'Angelo gestito dai Raccomandati del Salvatore – in cui potevano trovare ricovero «nobiles ob varietatem fortune in paupertate deducti» in cambio della cessione dei loro restanti beni alla società – aveva una «dépendance» femminile: collocata *ab antiquo* presso l'ospedale di San Giacomo al Colosseo, nel 1495 era attrezzata con 20 letti, 16 pagliericci, 18 materassi di lana con i relativi cuscini ed era gestita da una *hospitalessa* che al momento dell'assunzione doveva promettere *in dicto loco bene et fideliter servire de omnibus necessariis*[104].

Solo un cenno ad un'altra categoria femminile oggetto di assistenza, le *proiette* (ovvero le bambine abbandonate) che a Roma negli ultimi anni del Quattrocento e nel primo Cinquecento – cioè da quando è possibile recuperare dei dati quantitativi[105] – sembrano risultare più numerose dei *proietti*, in linea del resto con quanto avveniva anche in altre realtà cittadine[106]. A Roma

[101] Gli elenchi e le denominazioni in ASR, *Salvatore*, reg. 373, c. 4r; cass. 413, nr. 9; cass. 418, nr. 14. Questo sodalizio si prendeva cura anche di altre quattro "case di poveri" senz'altra specificazione.
[102] A. Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone* cit., p. 129, cap. 47. Anche nell'ospedale lateranense gestito dalla confraternita del Salvatore potevano trovare ricovero «nobiles ob varietatem fortune in paupertate deducti» in cambio della cessione dei loro restanti beni alla società: tra questi non mancano le donne, cfr. Pavan, *Statuti* cit., p. 60 e nota 172.
[103] A. Esposito Aliano, *Le confraternite e gli ospedali di S. Maria in Portico, S. Maria delle Grazie e S. Maria della Consolazione a Roma (secc. XV-XVI),* in *Le confraternite in Italia tra Medioevo e Rinascimento,* «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., 17-18 (1980), pp. 145-172.
[104] Cfr. Esposito, *Accueil et assistance à Rome* cit., p. 35.
[105] Sto conducendo un'indagine su questo tema nei superstiti registri di *instrumenta* dell'ospedale di Santo Spirito, con particolare riguardo alle adozioni.
[106] Per quanto riguarda la selezione sessuale dell'abbandono, che vede in ampia percentuale le

era l'ordine ospedaliero del Santo Spirito che *ab antiquo* si prendeva cura dell'infanzia abbandonata e non l'omonima confraternita, che però contribuiva indirettamente con le «bone entrate» devolute per questo precipuo scopo filantropico e con i lasciti nei testamenti da parte degli iscritti. Nell'edificio dell'ospedale le femmine vivevano in una zona separata, chiamata più tardi «Conservatorio»; erano custodite da una «gubernatrix proiectarum et puellarum»[107] oltre che dalle suore dell'ordine – e venivano educate ai lavori di cucito. Un certo numero di loro (di solito tra i tre e i cinque anni) era dato in adozione oppure, verso i dieci-dodici anni, era mandato a servizio presso famiglie benestanti o – preferibilmente – presso nobili vedove che ne facevano richiesta al precettore, dietro promessa di costituire per loro una dote equivalente a quelle erogate dall'ospedale, che nel secondo Quattrocento era fissata in 100 fiorini correnti, e di trovare per loro, di solito verso i sedici anni, un marito adeguato[108].

Infine resta da sottolineare che la gestione, manutenzione e cura degli ospizi/ospedali non escludevano altre forme di carità nei confronti delle donne da parte delle confraternite romane: tutti i sodalizi cittadini prevedevano nei loro statuti, accanto a quella ospedaliera, un'attività di beneficenza in primo luogo verso i confratelli malati o indigenti, quindi anche verso gli «altri abisognosi fore della compagnia»[109]. È però dai libri di conto che si riesce ad uscire dal generico e farsi un'idea concreta degli assistiti e delle loro reali necessità. Il Gonfalone, certamente il sodalizio più attivo come ente elemosiniere, mostra nei suoi registri di entrate e uscite pagamenti sia per quanto riguarda le malattie – spese per il medico, le medicine, l'assistenza diurna e notturna presso il malato –, sia per quanto riguarda la povertà, con aiuti in denaro e in generi alimentari (soprattutto grano) e – nel caso – esequie e

femmine, cfr. per Firenze L. Sandri, *La specializzazione ospedaliera fiorentina: gli Innocenti e l'assistenza all'infanzia (XV-XVI secolo),* in *Ospedali e città* cit., p. 60; per San Giminiano cfr. Ead., *L'ospedale di S. Maria della Scala di San Giminiano nel Quattrocento: contributo alla storia dell'infanzia abbandonata,* Castelfiorentino 1982, pp. 128-129; Ead., *Fuori e dentro l'ospedale. Bambine nel Quattrocento,* in *Le bambine nella storia dell'educazione,* a cura di S. Ulivieri, Roma-Bari 1999, pp. 75-109; per Milano, cfr. G. Albini, *L'abbandono dei fanciulli e l'affidamento,* in Ead., *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993, pp. 154-183, a p. 175 nota 90*;* per Padova F. Bianchi, *La Ca' di Dio di Padova nel Quattrocento. Riforma e governo di un ospedale per l'infanzia abbandonata,* Venezia 2005, pp. 136-137. In generale cfr. G. Da Molin, *Nati e abbandonati. Aspetti demografici e sociali dell'infanzia abbandonata in Italia nell'età moderna,* Bari 1993. Tra le motivazioni all'abbandono delle bambine si è fatto riferimento alla maggiore debolezza fisica, alla minor resa economica, al problema di doverle dotare e preservarne l'onore.

[107] Cfr. O. Montenovesi, *L'archiospedale di S. Spirito in Roma,* in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 62 (1939), p. 216. Le processioni avvenivano nell'ottava dell'Epifania, nella seconda festa di Pentecoste, nel giorno di san Marco, il 25 aprile.

[108] A. Esposito, *Assistenza e organizzazione sanitaria nell'ospedale di S. Spirito*, in *L'antico ospedale di Santo Spirito dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio,* «Il Veltro. Rivista della civiltà italiana», 5-6, a. XLV (sett.-dic. 2001), pp. 201-214, in particolare pp. 207-208.

[109] Cfr. A. Esposito, *Amministrare la devozione. Note dai libri sociali delle confraternite romane (secc. XV-XVI),* in *Il buon fedele* cit., pp. 195-223, in particolare pp. 207-208.

sepoltura a spese del sodalizio[110], con una significativa differenza tra gli aiuti dati agli uomini e quelli offerti alle donne: mentre gli uomini risultano soccorsi soprattutto per lo stato di malattia, le donne – la maggioranza degli assistiti – lo sono per lo stato di indigenza, sia loro sia della loro famiglia: per queste donne *requirentes ellimoxinam*, frequentemente vedove o mogli in difficoltà per diversi motivi, il contributo confraternale costituiva spesso l'unico mezzo di sostentamento dell'intero nucleo familiare, anche per periodi non brevi[111].

3. *Qualche considerazione conclusiva*

Volendo a questo punto tirare le fila di questa breve rassegna, cerchiamo di riassumere le linee di tendenza che si possono rintracciare nel rapporto donne e confraternite, avvertendo però che le indagini specifiche sul mondo femminile confraternale sono ancora alle battute iniziali e quindi risulta difficile tracciarne un sistematico quadro d'insieme.

Dalla nostra analisi emergono sostanzialmente tre livelli di partecipazione delle donne alle confraternite di devozione del pieno e tardo medioevo, in relazione al ruolo più o meno attivo da esse rivestito. Un primo livello riguarda l'adesione ad una fraternita spirituale (solo per lucrare privilegi spirituali e indulgenze) oppure la condivisione dei benefici spirituali di padri e mariti membri di un pio sodalizio. Un secondo livello è l'iscrizione in sodalizi che prevedevano anche per le socie precisi obblighi devozionali, come preghiere, la personale partecipazione a messe e soprattutto ai funerali dei confratelli/consorelle e a volte anche una circoscritta attività caritativa di mutuo soccorso, in perfetta parità con gli uomini nella condivisione dei benefici spirituali (un caso esemplare è dato dalla congregazione della Misericordia di Bergamo). Infine il massimo coinvolgimento delle donne nella vita confraternale è in quei sodalizi dove «la presenza femminile si fa più intensa e visibile e si attua – non solo nelle confraternite che non appartengono alla disciplina – anche in forme di relativa organizzazione autonoma»[112] (sezioni femminili in sodalizi misti, dotati di un assetto istituzionale simile a quello degli uomini ma da esso dipendente, come la scuola di San Teodoro di Venezia) e in alcuni casi di completa autonomia dal ramo maschile (come nel caso delle disciplinatrici di Bagnaia), se non addirittura di istituzioni esclusivamente femminili (come per i sodalizi palermitani pure di disciplinatrici, e quello dell'Umiltà di Venezia che si occupava degli esposti).

[110] *Ibid.*
[111] Così anche altrove, ad esempio per Firenze cfr. J. Henderson, *'Splendide case di cura'. Spedali, medicina ed assistenza a Firenze nel Trecento*, in *Ospedali e città* cit., pp. 15-50, in particolare pp. 33-35; per Pavia Crotti, *Il sistema caritativo-assistenziale* cit., p. 176; per diverse località dell'Italia padana, cfr. G. Albini, *L'assistenza all'infanzia nelle città dell'Italia padana (secc. XII-XV),* in *Città e servizi sociali* cit., pp. 115-140, alle pp. 128-129.
[112] De Sandre Gasparini, *Il movimento* cit., p. 385.

Sembra dunque che le donne siano state più partecipi nei sodalizi dove avevano la possibilità di esprimersi sia dal punto di vista delle pratiche religiose sia da quello delle opere caritative. Se certamente la possibilità di soddisfare il crescente bisogno di tradurre in opere concrete l'amore verso il prossimo indigente[113], insieme al desiderio di pacificazione dei contrasti cittadini e ad una pratica religiosa più intensa a beneficio della salvezza dell'anima, può essere considerata uno dei fattori determinanti il successo delle confraternite del tardo medioevo, non si deve sottovalutare il fatto che queste associazioni potessero rappresentare per molte donne laiche praticamente gli unici «spazi di identificazione sociale e personale» dotati di una certa visibilità, laddove di solito gli uomini erano contemporaneamente inseriti «in altre esperienze devozionali e corporative»[114].

La storiografia sembra anche concorde nel mettere in relazione il fenomeno della sempre più cospicua e attiva partecipazione femminile alla vita confraternale alla fioritura ed espansione dei Terzi Ordini e delle comunità bizocali, dove le donne potevano vivere concretamente il messaggio evangelico «assumendo regola e abito approvati dall'autorità ecclesiastica» pur vivendo nelle proprie case o abitando in piccoli gruppi nelle cosiddette «case sante»[115]. Queste donne, vedove in gran parte e nubili, non essendo costrette ad una vita claustrale, potevano operare concretamente per aiutare il prossimo e nello stesso tempo avere una intensa vita spirituale, vicina a quella dei veri «religiosi, modello della perfezione cristiana»[116]. È quindi possibile che l'attivismo devozionale e caritativo di queste bizoche potesse rappresentare un modello e un incentivo per le donne che, pur non volendo assumere l'impegno di una regola o non potendo perchè coniugate, desideravano comunque essere più coinvolte in quelle che erano le tradizionali strutture della vita associativa, devozionale e caritativa, com'erano appunto le confraternite.

L'approfondimento sulla reale partecipazione delle donne nella vita dei sodalizi negli specifici contesti locali – ancora lontano dall'essere perseguito in modo non episodico – porterebbe certamente a valutare in maniera più adeguata il ruolo svolto nel periodo tardomedievale dalle donne anche in questo campo e contemporaneamente fornire un apporto significativo al più ampio tema dei comportamenti e del "valore" delle donne nella società medievale.

[113] G. Barone, *Società e religiosità femminile (750-1450),* in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia,* a cura di L. Scaraffia, G. Zarri, Roma-Bari 1994, pp. 61-113, in particolare p. 87.
[114] Gazzini, *Le confraternite italiane* cit., p. 21. Cfr. anche D. Zardin, *Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca,* in *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina,* a cura di C. Mozzarelli, D. Zardin, Roma 1997, pp. 107-144, a p. 114.
[115] Cfr. Casagrande, *Confraternities and lay female religiosity* cit., pp. 65-66; Esposito, *Men and Women* cit., pp. 95-97.
[116] Barone, *Società e religiosità femminile* cit., pp. 87-89; G. Zarri, *Dalla profezia alla disciplina (1450-1650),* in *Donne e fede* cit., pp. 177-225, in particolare pp. 185-186.

Confraternite e giovani

di Ilaria Taddei

1. *All'origine di un nuovo interesse storiografico*

Quello tra confraternite e giovani è un rapporto che è stato a lungo ignorato dalla storiografia italiana e che solo recentemente ha trovato uno specifico spazio tra gli studi confraternali, grazie soprattutto agli stimoli provenienti dalle ricerche francesi e anglosassoni. Il tema dei giovani e delle loro forme associative, in effetti, ha conosciuto un ampio successo in Francia a partire dalla fine dagli anni Sessanta del secolo scorso quando con le *Annales* si è affermata la tendenza della *nouvelle histoire* ad aprirsi sempre più alle suggestioni dell'antropologia, della sociologia, dell'etnologia e della psicologia. All'origine di quest'orientamento storiografico si situa senz'altro il lavoro pionieristico di Philippe Ariès, un punto di riferimento ormai classico per la storia dell'infanzia e della giovinezza, cui si deve peraltro quell'immagine pregnante del bambino medievale come di un «adulto in miniatura» destinata a divenire un *leitmotiv* indiscusso nonché abusato[1].

Eppure, sin dagli anni Settanta Natalie Zemon Davis metteva in discussione l'idea di una percezione indistinta delle prime fasi della vita, ovvero di un passaggio di *status* dall'infanzia all'età adulta senza nessuna cesura, neppure in corrispondenza della fase adolescenziale. Secondo la studiosa americana Ariès avrebbe a questo proposito trascurato aspetti significativi della cultura popolare quali il ruolo delle *abbayes de jeunesse*, intimamente legate al processo di socializzazione del giovane[2]. In queste compagnie laicali e interamente maschili, in effetti, Natalie Zemon Davis e Jacques Rossiaud hanno individuato degli istituti di integrazione sociale, una sorta di *entrée dans la vie*, un luogo di preparazione dove i giovani si avvalevano di prerogative e funzioni specifiche, che si esprimevano nelle feste, nei giochi e nei rituali violenti[3]. Questi lavori innovativi per il loro approccio al tema dei giovani, esa-

[1] Ph. Ariès, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, trad. it., 2 voll., Roma-Bari 1976[2] (Paris 1970).
[2] N. Zemon Davis, *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, trad. it., Torino 1980 (London 1975), pp. 130-174.
[3] *Ibid.*; J. Rossiaud, *Le confraternite giovanili*, in *Forme di sociabilità nella storiografia fran-*

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online)

minati nella dinamica sociale al di fuori della struttura familiare, hanno dato il via – soprattutto in Francia – a un ricco filone di ricerche, essenzialmente di taglio sociologico e antropologico, dedicate alle associazioni giovanili[4]. Tali organismi sono apparsi come luoghi propedeutici essenziali per gli adolescenti e i giovani e, al tempo stesso, strumenti necessari per arginare e controllare la violenza giovanile grazie alla ritualizzazione dei comportamenti aggressivi, finalizzata a smorzare i conflitti generazionali.

Anche la storiografia italiana, soprattutto per influenza francese e anglosassone, ha finito per interessarsi alla realtà dei fanciulli e dei giovani, alla loro identità e alle forme della loro socialità. Un campo privilegiato di studi è stato quello delle attività festive e dei giochi di cui le aggregazioni giovanili, a carattere più o meno stabile, furono i principali protagonisti.

Quest'orientamento di ricerche si è notevolmente ampliato e arricchito grazie anche ai contributi di matrice statunitense sulla ritualità civica, che hanno dato ampio rilievo ai giovani nell'analisi della festa e dei rituali intesi come elementi essenziali del linguaggio politico[5].

Sempre in rapporto alla storia dei rituali civici, ma su un altro versante della storiografia, lo studio dei giovani è stato poi affrontato attraverso il prisma violenza/disciplinamento. In quest'ottica Ottavia Niccoli ha sottolineato l'ampia diffusione della violenza dei gruppi di giovani che si costituirono in modo informale nelle città come nelle campagne dell'Italia dei secoli XV-XVII e ha mostrato i tentativi dei predicatori di incanalare i comportamenti violenti dei fanciulli che, in specifici rituali urbani, rivestivano una funzione

cese contemporanea, a cura di G. Gemelli, M. Malatesta, Torino 1982, pp. 140-176.

[4] Si vedano, tra gli altri, R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Paris 1978; Id., *Les jeunes, les jeux et la jeunesse en Artois au XVI*^{e} *siècle*, in *Les jeux à la Renaissance*, a cura di P. Ariès, J.-C. Margolin, Paris 1982, pp. 563-579; Id., *L'Invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris 1988; Id., *I "giovani" e i gruppi giovanili nella società rurale francese (XV-XVI secolo)*, in *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevali*, a cura di A. Paravicini Bagliani, A.Vauchez, Palermo 1992, pp. 17-37; C. Gauvard, *Les jeunes à la fin du Moyen Âge: une classe d'âge?*, in «Annales de l'Est», 1-2 (1982), pp. 225-244; N. Pellegrin, *Les Bachelleries. Organisations et fêtes de la jeunesse dans le Centre-Ouest, XV*^{e}*-XVII*^{e} *siècles*, Poitiers 1982; J.-P. Gutton, *Reinage, abbayes de jeunesse et confréries dans les villages de l'ancienne France*, in «Cahiers d'histoire» 4 (1975), pp. 443-453; Ch. M. de La Roncière, *L'Église et l'inconduite des jeunes célibataires du XII*^{e} *au XV*^{e} *siècle,* in *Sexualité et réligions*, a cura di M. Bernos, Paris, 1998, pp. 183-200; I. Taddei, *Fête, jeunesse et pouvoirs. L'Abbaye des Nobles Enfants de Lausanne*, Lausanne 1991.

[5] Per questo filone di ricerche si vedano ad esempio R. Ch. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence*, New York 1991; M. Casini, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Venezia 1996; A. Barbero, *La violenza organizzata. L'Abbazia degli stolti a Torino fra Quattro e Cinquecento*, in «Bollettino storico bibliografico subalpino», 88 (1990), pp. 387-453; É. Crouzet Pavan, *Un fiore del male: i giovani nelle società urbane italiane (secoli XIV-XV)*, in *Storia dei giovani*, I, *Dall'antichità all'età moderna*, a cura di G. Levi, J.-C. Schmitt, Roma-Bari 1994, pp. 211-277; F. Cardini, *Le feste in Toscana tra medioevo ed età moderna*, in *Le mura di Firenze inargentate*, Palermo 1993, pp. 295-308; N. Carew-Reid, *Les fêtes florentines au temps de Lorenzo il Magnifico*, Firenze 1995; L. Ricciardi, *Col senno col tesoro e colla lancia. Riti cavallereschi nella Firenze del Magnifico Lorenzo*, Firenze 1992; P. Ventrone, *Gli araldi della commedia. Teatro a Firenze nel Rinascimento*, Pisa 1993.

sacrale[6]. Come ha mostrato con chiarezza Andrea Zorzi, i *pueri*, in virtù della loro innocenza e della loro natura sovrumana potevano, infatti, punire ed espellere i nemici della comunità secondo un'istanza di giustizia informale che li coinvolgeva in linciaggi contro usurai e ebrei e nello strazio dei cadaveri dei condannati[7].

L'affermarsi del tema dei giovani in relazione ai diversi fenomeni associativi non è rimasto estraneo neppure alla realtà delle confraternite religiose. Indubbiamente ha giocato a favore di tale incontro il rinnovamento stesso delle ricerche sul tema dell'associazionismo confraternale, che, a partire dagli anni Sessanta-Settanta del Novecento, aprendosi alle suggestioni metodologiche di altre discipline sociali, hanno adottato varie chiavi di lettura, oltre a quella religiosa, e si sono arricchite di nuove prospettive di indagine[8]. Di qui ricostruzioni sempre più approfondite della struttura confraternale condotte non solo sul terreno della storia spirituale e devozionale ma anche su quello del politico, del sociale e del culturale con occhio attento a una pluralità di aspetti della vita comunitaria e un deciso orientamento in favore dell'analisi dell'identità dei gruppi. Si sono così moltiplicate le ricerche su quelle confraternite che, alla fine del medioevo, coinvolsero determinate categorie sociali e professionali tra cui figuravano, oltre alle solidarietà di mestiere e di appartenenza alla stessa comunità "nazionale", anche quelle fondate sul criterio dell'età[9].

Stando poi al rapporto specifico tra confraternite religiose e giovani, si deve riconoscere il ruolo di primaria importanza svolto dalla corrente storiografica anglosassone, alla quale va senz'altro il merito di aver individuato il peculiare interesse che, negli ultimi secoli del medioevo, l'istituzione confraternale rivolse alle nuove generazioni. Primi fra tutti figurano i lavori su Firenze di Richard Trexler e di Ronald Weissman, i quali hanno messo in luce il valore educativo fondamentale delle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum* nella realtà fiorentina, stimolando nuove piste di ricerca[10]. Non

[6] O. Niccoli, *Compagnie di bambini nell'Italia del Rinascimento*, in «Rivista storica italiana», 101 (1989), pp. 346-374; Ead., *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma-Bari 1995, pp. 21-88.

[7] A. Zorzi, *Rituali di violenza giovanile nelle società urbane del tardo Medioevo*, in *Infanzie. Funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'Età moderna*, a cura di O. Niccoli, Firenze 1993, pp. 185-209.

[8] Per un quadro storiografico d'insieme, anche bibliografico, si veda M. Gazzini, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie*, in Ead., *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 3-57.

[9] *Ibid.*, in particolare pp. 20-21; Ch. M. de La Roncière, *Le confraternite in Europa fra trasformazioni sociali e mutamenti spirituali*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 1998, pp. 325-382, in particolare p. 337.

[10] R. Ch. Trexler, *Rituale: adolescenza e salvezza*, in *Famiglia e potere a Firenze nel Rinascimento*, trad. it., Roma 1990, pp. 79-163; R.F.E. Weissman, *Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; K. Eisenbichler, *The boys of the Archangel Raphael. A Youth confraternity in Florence, 1411-1785*, Toronto 1998; L. Polizzotto, *Children of the Promise. The confraternity of the Purification and the socialization of the youths in Florence,*

solo gli storici ma anche gli specialisti di storia dell'arte, del teatro, della letteratura e della musica si sono interessati alle confraternite giovanili che – come vedremo – ebbero a Firenze un successo del tutto eccezionale per l'ampiezza e l'organizzazione della loro rete[11].

2. *Un campo specifico di studi*

Se, in Italia come oltralpe, la maggior parte dei lavori si sono concentrati sugli ultimi secoli del medioevo e sulla prima età moderna, sulla scena storiografica italiana non sono mancate però analisi specifiche sulle associazioni giovanili dei secoli centrali del medioevo. Più recentemente aperture in tal senso sono venute dagli studiosi dell'Italia centro-settentrionale che si sono interessati alle *societates iuvenum* in relazione agli svolgimenti politico-istituzionali del comune. Si è così delineato un nuovo indirizzo di ricerche in chiave prevalentemente politica che, ricco di spunti provenienti dall'antropologia, ha evidenziato il nesso profondo tra cultura giovanile e cultura cavalleresca[12]. In questa prospettiva i lavori di Franco Cardini, di Stefano Gasparri e di Jean-Claude Maire Vigueur hanno rilevato l'analogia inequivocabile esistente tra l'universo delle associazioni giovanili, la cui presenza è attestata nelle città italiane a partire dal XII secolo, e quello delle società di *milites*[13].

1427-1785, New York, Oxford 2004; L. Sebregondi, *La compagnia e l'oratorio di San Niccolò del Ceppo*, Firenze 1985; I. Taddei, *Fanciulli e giovani. Crescere a Firenze nel Rinascimento*, Firenze 2001.

[11] Si vedano per esempio *Crossing the Boundaries. Christian piety and the arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities*, a cura di K. Eisenbichler, Kalamazoo 1991; C. Barr, *Music and spectacle in confraternity drama of fifteenth-century Florence. The reconstruction of a theatrical event*, in *Christianity and the Renaissance. Image and religious Imagination in the Quattrocento*, a cura di T. Verdon, J. Henderson, Syracuse (New York) 1990, pp. 377-404; N. Newbigin, *The word made flesh. The rappresentazioni of Mysteries and Miracles in Fifteenth-century Florence*, in *Christianity and the Renaissance*, pp. 362-375; Ead., *Feste d'Oltrarno. Plays in churches in fifteenth-century Florence*, Firenze 1996; P. Ventrone, *Thoughts on florentine fifteenth century religious spectacle*, in *Christianity and the Renaissance*, pp. 406-412; Ead., *Gli araldi della commedia* cit.

[12] In ambito francese si ricorda il lavoro ormai classico di G. Duby, *Dans la France du Nord-Ouest au XII*e *siècle: les 'jeunes' dans la société aristocratique*, in «Annales ESC», 19 (1964), pp. 835-846. Per il contesto italiano si vedano: F. Cardini, *Concetto di cavalleria e mentalità cavalleresca nei romanzi e nei cantari fiorentini*, in *I ceti dirigenti nella Toscana tardo medievale*, Atti del del terzo Convegno del Comitato di Studi sulla Storia dei ceti dirigenti in Toscana (Firenze, 1980), Monteriolo (FI) 1983, pp. 157-192; S. Gasparri, *I 'milites' cittadini. Studi sulla cavalleria in Italia*, Roma 1992, pp. 31 sgg.; Id., *I rituali della cavalleria cittadina. Tradizioni militari e superiorità sociale nell'Italia del Duecento*, in *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. Chiffoleau, L. Martines, A. Paravicini Bagliani, Spoleto 1994, pp. 97-114; Crouzet Pavan, *Un fiore del male* cit. Si veda anche il recentissimo contributo di J.-C. Maire Vigueur, *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XII*e*-XIII*e *siècles*, Paris 2003 (trad. it. Bologna 2004), in particolare pp. 297-307, che offre ricchi spunti di riflessione e di comparazione tra le *societates iuvenum* del periodo comunale e le associazioni giovanili dei secoli successivi.

[13] Cardini, *Concetto di cavalleria* cit.; Gasparri, *I 'milites' cittadini* cit.; Maire Vigueur, *Cavaliers et citoyens* cit.

Sebbene, infatti, le compagnie di giovani, talora dette brigate, avessero un carattere essenzialmente ludico, che si manifestava in occasione di feste attraverso giochi militari come le giostre e i tornei, queste presentavano evidenti affinità con le *societates militum* le quali intervenivano militarmente in difesa del comune e al contempo nella lotta contro il Popolo.

Quel che accomunava le due associazioni, fino a fonderle talora in una forma ibrida, erano anzitutto un genere di vita e un sistema di comportamenti e di valori socio-culturali che caratterizzavano l'aristocrazia militare. La matrice comune era costituita dai modelli e dai rituali cavalleresco-cortesi: sia le qualità fisiche del giovane, come la forza, la bellezza e le capacità militari, sia le sue virtù morali, come il coraggio e la generosità, ricalcavano infatti quelle del *miles*. L'universo delle *societates iuvenum*, dedite ai banchetti, alle feste, ai giochi militari e alle danze – come le brigate toscane dei Falchi e dei Leoni menzionate da Boncompagno da Signa –, si modellava, in effetti, sulla tradizione cavalleresca: un re o «messire» dirigeva il gruppo dei giovani e, in qualità di *rex ludi*, era incaricato dell'organizzazione della festa, durante la quale gli *iuvenes* si davano ai giochi equestri.

L'altro elemento costitutivo dell'identità delle due categorie era quello della violenza: i comportamenti aggressivi contribuivano, infatti, a cementare la solidarietà di gruppo tanto presso gli *iuvenes* quanto presso i *milites*, definendo il loro ruolo sociale e politico.

Nello specifico contesto dell'Italia comunale, in cui tratti peculiari della cultura giovanile si riconoscono con chiarezza all'interno del gruppo dei *milites*, si è potuta quindi individuare fin dal XII secolo la presenza di forme di solidarietà giovanili sostanzialmente analoghe a quelle delle *abbayes de jeunesse* della fine del medioevo dove i giovani condividevano feste, giochi e rituali collettivi più o meno violenti, come lo *charivari* volto a denigrare le seconde nozze e, più in generale, tutti i matrimoni atipici. Di fatto le *societates militum*, come ha mostrato Stefano Gasparri, svolgevano anch'esse queste funzioni "infragiudiziarie" destinate ad assicurare la regolazione dei comportamenti coniugali e, al tempo stesso, la mediazione con l'aldilà, configurandosi nel corso dei secoli XV e XVI come una sorta di giustizia informale nelle mani dei giovani[14].

Con lo sguardo attento alla dimensione antropologica dei rituali e dei legami su cui si fondava la coesione dei gruppi, gli studiosi della società comunale, traendo ispirazione anche dalle ricerche che, soprattutto oltralpe, sono state condotte sulle *abbayes de jeunesse* della fine del medioevo, hanno quindi messo in luce il ruolo delle *societates iuvenum* dei secoli XII e XIII, a lungo ignorato. Si tratta, a mio avviso, di risultati tutt'altro che marginali, di cui gli storici si possono oggi avvalere per riconsiderare il fenomeno associativo in un quadro storico di più ampio respiro, esaminando con maggiore attenzione i diversi tipi di legami e le dinamiche di insieme che si vennero a

[14] Gasparri, *I 'milites' cittadini* cit., pp. 41-42.

creare all'interno e all'esterno dei gruppi, nel gioco complesso della dialettica tra associazioni giovanili e centri di potere.

Se, in quest'ottica, sempre limitandoci a considerare le città dell'Italia centro-settentrionale, prendiamo in esame la questione lungo un arco cronologico più esteso è dunque possibile individuare trasformazioni profonde delle associazioni giovanili a partire dalla metà del Duecento, con l'instaurazione dei regimi di Popolo. Di fatto il nuovo assetto comunale segnò una svolta decisiva nella politica di ordine pubblico tesa a perseguire le pratiche violente e gli altri comportamenti caratteristici dei *milites* – e perciò degli *iuvenes* – come attributi che definivano la condizione di magnati. Da allora le società dei giovani persero la loro funzione politico-militare, tendendo a diventare, nel corso del XIV secolo, associazioni dedite esclusivamente all'organizzazione di feste[15]. La violenza tipica dei *mores iuvenum*, privata del consenso politico, fu così canalizzata verso forme ritualizzate delimitate nel tempo e nello spazio ludico. Tutto questo incise profondamente anche sul modo di considerare il gruppo dei giovani, come pure sulla definizione del loro ruolo nella società, che non fu più lo stesso.

A Firenze, per esempio, a partire dalla metà del Duecento il governo cittadino sottopose le brigate giovanili ad un controllo sempre più rigido senza tuttavia reprimerle del tutto[16]. Questa politica estremamente pragmatica si concretizzò nel corso del Trecento in una strategia tesa a indirizzare i sodalizi giovanili verso attività facilmente controllabili, allontanandole dai giochi più pericolosi quali le battagliole o sassaiole. Fu così che un secolo più tardi le brigate si transformarono in strutture dedite esclusivamente all'organizzazione di giochi cavallereschi che presero sempre più la forma di spettacoli pubblici: come le compagnie della *Calza* veneziane e le «badie» del Piemonte, esse finirono per assumere la fisionomia tradizionale delle *abbayes de jeunesse* tardo-medievali. Queste strutture, fortemente sorvegliate dall'alto, ebbero tutte un ruolo importante nell'integrazione e nell'inquadramento dei giovani, arginando i loro comportamenti violenti e le tensioni generazionali entro forme ritualizzate sempre più circostritte al tempo della festa.

L'azione avviata dai governi popolari e poi rafforzata dai regimi oligarchici e signorili, intervenendo sul duplice terreno della violenza e del controllo morale e sociale dei cittadini, si saldò con il discorso di pace e soprat-

[15] Crouzet Pavan, *Un fiore del male* cit., pp. 232-249; Maire Vigueur, *Cavaliers et citoyens* cit., pp. 132-142.; Id., *Un jeu bien mal tempéré. Le "ludus battaglie" de Pérouse*, in *Histoire et société. Mélanges offerts à Georges Duby*, II, *Le tenancier, le fidèle et le citoyen*, Aix-en Provence, 1992, pp. 195-208; A. A. Settia, *"Ut melius doceantur ad bellum": I giochi di guerra e l'addestramento delle fanterie comunali*, in *La civiltà del torneo (sec. XII-XVII). Giostre e tornei fra medioevo ed età moderna*, Atti del VII convegno di studio del Centro studi storici di Narni, Narni 1990, pp. 1-27.

[16] Sulle brigate fiorentine, cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, VII, Firenze, 1965, pp. 556-560; Ricciardi, *Col senno* cit., pp. 71-83; F. Cardini, *I giorni del sacro. Il libro delle feste*, Novara 1983, in part. pp. 234-238.

tutto di moralizzazione promosso dagli ordini mendicanti[17]. Il loro legame con la città fu diretto e indissolubile e favorì anche la diffusione delle confraternite nel tessuto urbano. Fu proprio dal quel momento che si inaugurò una consonanza sostanziale tra il punto di vista del predicatore e quello del legislatore, un fatto, questo, che sarebbe stato un tratto costitutivo fondamentale della politica di moralizzazione attuata dai governi cittadini nel corso dei secoli seguenti. La parola dei predicatori interagì direttamente con la legislazione urbana, cosicché dall'instaurazione dei regimi di Popolo l'influenza dei mendicanti si manifestò esplicitamente negli orientamenti legislativi. L'identità di vedute tra queste diverse istanze di disciplinamento si tradusse, nel corso del Tre e Quattrocento, in un processo di disciplinamento della gioventù sollecitato e potenziato anche dalle confraternite religiose che portò a mutamenti significativi delle forme di socialità giovanili. Le confraternite, anche se in modo non univoco e con un impatto sensibilmente diverso a seconda degli ambiti considerati, presero parte un po' ovunque a tali trasformazioni.

3. *Le confraternite religiose*

È ormai noto che fra tardo medioevo e prima età moderna il movimento confraternale conobbe in Italia, come altrove, importanti innovazioni e progressi che videro ampi strati della popolazione aderire ai sodalizi già esistenti e dar vita a nuove forme associative. Il Quattrocento, in particolare, segnò ovunque l'apogeo del movimento confraternale e queste strutture si diffusero come uno dei principali organismi associativi, capaci di modellarsi su una pluralità di funzioni e di finalità e investendo vari ambiti del sociale. In questa riorganizzazione dei quadri confraternali, che si caratterizzò per una tendenza crescente alla specializzazione, si manifestò un peculiare interesse per i fanciulli e i giovani, ai quali vennero destinate varie istituzioni di carattere sia caritativo-assistenziale sia educativo. Malgrado la varietà di tali iniziative, che nel panorama italiano non assunsero sempre la stessa fisionomia né ebbero il medesimo peso all'interno del tessuto cittadino, si trattò in ogni caso di analoghe espressioni di una attenzione più viva per la condizione dei minori che, su piani diversi, contraddistinse fortemente il clima culturale, politico e soprattutto religioso del XV secolo. Possiamo qui ricordare anche altri segni eloquenti che testimoniano il valore positivo attribuito all'infanzia: dalla diffusione nell'arte sacra di immagini del Bambin Gesù e dei santi

[17] A. Vauchez, *I frati mendicanti da Bologna all'Europa*, in *La chiesa di Bologna e la cultura europea*, Bologna 2002, pp. 81-88; M. Gazzini, Fratres *e* milites *tra religione e politica. Le milizie di Gesù Cristo e della Vergine nel Duecento*, in «Archivio Storico Italiano», 162 (2004), pp. 3-78 (ora in Ead., *Confraternite e società cittadina nel Medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 85-155); M. R. Dessì, *Pratiche della parola di pace nella storia dell'Italia urbana*, in *Pace e guerra nel basso medioevo*, Todi 2004, pp. 1-42.

Innocenti uccisi da Erode alla moltiplicazione di quelle di san Giovanni Battista raffigurato nelle sembianze di san Giovannino, compagno di giochi del Divino Infante; dall'incremento del numero dei miracoli concernenti i fanciulli a quello dei martiri-bambini; dalla concentrazione dei *pueri* nelle processioni e nei pellegrinaggi al conferimento di funzioni sacrali, purificatorie e profetiche ai loro gesti e alle loro pratiche violente[18]. È innegabile che gli ordini mendicanti abbiano contribuito in modo decisivo a rafforzare la tendenza alla valorizzazione dell'infanzia: esaltandone l'innocenza come virtù divina, essi puntarono al tempo stesso a plasmare la condotta dei fanciulli su quell'ideale di perfezione pur così lontano dalla realtà dei loro comportamenti[19]. Tale disegno, avviatosi con la campagna di moralizzazione dei regimi comunali, grazie anche all'attività dei predicatori, nel corso del Quattrocento si inserì in un progetto educativo più ampio, animato e incoraggiato dalla riflessione degli umanisti, tra i quali figuravano personalità di spicco della cultura laica e religiosa del tempo. L'azione coordinata dei circoli umanisti e degli ambienti dell'osservanza francescana e domenicana i cui legami – come sappiamo – furono intensi, ispirò e promosse molte confraternite quattrocentesche, profondamente impegnate in opere destinate alla formazione dei giovani.

Emblematico dell'influenza dei predicatori sullo sviluppo di confraternite per fanciulli e giovani è l'esempio milanese studiato da Marina Gazzini. Come osserva l'autrice, nella Milano della fine del medioevo l'unica confraternita destinata specificatamente ai giovani fu la *schola iuvenum* di San Giovanni sul Muro creata agli inizi del XV secolo proprio per influenza diretta di san Bernardino da Siena[20]. Il ruolo delle confraternite milanesi nell'inquadramento dei giovani si caratterizza, infatti, per un forte contrasto fra la scarsa presenza di sodalizi fondati sul criterio di età e la rilevanza delle iniziative educativo-assistenziali promosse nella città sforzesca dai consorzi elemosinieri a favore dell'istruzione gratuita dei fanciulli poveri. Quest'ultima fu un'esperienza di ben altra portata che vide i due maggiori enti confraternali cittadini – la Scuola delle Quattro Marie e il Consorzio della Misericordia – impegnati in un'opera di scolarizzazione di base realizzata grazie ai lasciti testamentari di ricchi mercanti e banchieri[21]. Tale scelta da parte di esponen-

[18] Cfr. M. E. Goodich, *Il fanciullo come fulcro di miracoli e potere spirituale (XIII e XIV secolo)*, in *Poteri carismatici e informali* cit., pp. 38-57; D. Lett, *L'enfant dans la Chrétienté, Ve-XIIIe siècles*, in D. Alexandre-Bidon, D. Lett, *Les enfants au Moyen Âge, Ve-XVe siècles*, Paris 1997, in part. pp. 44-45; A. Giallongo, *Il bambino medievale. Educazione ed infanzia nel Medioevo*, Bari 1990, in part. pp. 54-55; *L'enfance au Moyen Âge*, a cura di P. Riché, D. Alexandre-Bidon, Paris 1994; J.-C. Schmitt, *Le saint lévrier Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris 1979 (Torino 1982).

[19] Cfr. Lett, *L'enfant dans la chrétienté* cit., pp. 44-47; S. Nagel, S. Vecchio, *Il bambino, la parola, il silenzio nella cultura medievale*, in «Quaderni storici», 19 (1984), n. 57, pp. 719-763, in part. p. 738.

[20] M. Gazzini, *Confraternite e giovani a Milano nel Quattrocento*, in «Rivista della Chiesa in Italia», 57 (2003), pp. 65-84, in part. pp. 68-69.

[21] *Ibid.*; si veda anche Ead., *Confréries et jeunesse à Milan durant le Quattrocento*, in *Les lieux*

ti del patriziato urbano, tutt'altro che diffusa negli altri centri italiani e europei – sottolinea Marina Gazzini –, rifletteva più globali esigenze di educazione che, sul piano culturale, si erano concretizzate nel progetto di città ideale elaborato da Filarete negli anni Sessanta del Quattrocento: la Sforzinda disegnata dall'architetto fiorentino, infatti, condivideva con la realtà milanese della fine del Quattrocento l'intento di offrire ai bambini poveri ma di grande ingegno luoghi specifici per la loro istruzione[22].

Tornando al tema che ci interessa qui più da vicino si deve però riconoscere che allo stato attuale della ricerca, ad eccezione del caso fiorentino, prima del Concilio di Trento – a Milano come negli altri centri italiani – le testimonianze di confraternite a carattere devozionale per fanciulli e giovani restano piuttosto scarse. Nel Veneto è documentata la presenza di tre confraternite, tutte legate all'osservanza francescana: nel 1499 il frate Timoteo da Lucca creò una confraternita a Vicenza e un'altra a Feltre, entrambe intitolate a Gesù (*Societas puerorum militantium sub sacratissimo nomine Iesu* e detta più volgarmente «Compagnia dei soldatelli di Gesù»)[23]. Tra la fine del Quattrocento e l'inizio del secolo successivo un altro francescano, fra' Giacomo Ongarello da Padova, fondò a Verona un sodalizio dedicato sempre a Gesù[24]. L'obiettivo primario di tali confraternite, come rivelano i capitoli della compagnia di Feltre, era quello di disciplinare i giovani e di incanalare i loro comportamenti violenti attraverso un inquadramento religioso che prevedeva l'insegnamento dei fondamenti della dottrina cristiana come tappa essenziale per prepararli ad entrare più tardi nelle confraternite di adulti. Non è certo un caso che tali iniziative abbiano preso corpo nell'area di elezione di Bernardino da Feltre, laddove il predicatore francescano e i suoi più stretti seguaci tentarono con fermezza di canalizzare l'aggressività dei fanciulli, deviandola verso attività edificanti o verso altri scopi. Come ricorda Ottavia Niccoli, soprattutto in questa regione i fanciulli, incoraggiati dalle prediche di Bernardino da Feltre e dei suoi compagni, si mobilitarono numerosi nelle processioni per la costituzione dei Monti di Pietà e, nello stesso tempo, si scagliarono con particolare veemenza contro gli ebrei[25].

Nella Penisola, al di fuori del Veneto e della Toscana, lo sviluppo di confraternite giovanili è documentato solo per pochi e sporadici casi. Sappiamo che nella seconda metà del Quattrocento, in un villaggio del Bergamasco, Villa d'Ogna, in relazione al culto parrocchiale di un santo laico locale –

de sociabilité religieuse à la fin du Moyen Âge, a cura di P. Paravy, I. Taddei, Actes des journées d'étude (19-20 avril 2002), Université de Grenoble 2, CHRIPA-CESAM, Grenoble 2006, pp. 37-58.

[22] *Ibid.*, p. 52.

[23] V. Meneghin, *Due compagnie sul modello di quelle del "Divino Amore" fondate da Francescani a Feltre e a Verona (1499, 1503)*, in «Archivum Francescanum historicum», 62 (1969), pp. 518-564.

[24] *Ibid.*, pp. 537-541.

[25] Niccoli, *Il seme della violenza* cit., pp. 65-77.

Alberto – fu creato un sodalizio per fanciulli e giovani; non si trattò però di un'istituzione riservata esclusivamente a queste fasce d'età ma di un gruppo aperto anche agli adulti[26]. La presenza di una confraternita di giovani è poi attestata a Roma: si trattava della «compagnia et oratorio di San Pietro e Paolo» che si costituì nell'*entourage* del papa Eugenio IV, il quale aveva conosciuto da vicino l'esperienza delle confraternite fiorentine e, più in generale, toscane[27]. In questa regione ben più numerose appaiono, in effetti, le testimonianze di associazioni giovanili sviluppatesi tra la fine del XIV secolo e gli inizi del XVI: a Siena venne fondata nel 1372 la compagnia di San Gioacchino dei Servi[28]; a Prato nacque la confraternita di Santa Maria della Pietà, citata nel catasto degli anni 1427-1447[29]; a Pistoia fu fondata nel 1506 la compagnia della Purità[30]; a Firenze, poi, nel corso del Quattrocento una decina di sodalizi si svilupparono in tutti i quartieri della città[31].

Sebbene questo contributo non si proponga di fornire una ricostruzione esauriente dell'insieme delle confraternite giovanili presenti sul territorio italiano (senza contare che ad ogni momento nuove ricerche sono suscettibili di individuarne molte altre), non sembra comunque possibile che la distanza che separa Firenze dalle altre città italiane per l'ampiezza, per la precocità e per l'organizzazione del fenomeno associativo giovanile possa essere considerata solo come il risultato di una migliore conservazione della memoria archivistica. E quand'anche fosse così, si tratterebbe in ogni caso di un fatto rilevante e che andrebbe spiegato. Ma è evidente che l'effettiva valutazione delle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum* non può prescindere dalla straordinaria ricchezza della documentazione che le concerne, e che riveste un grande interesse non solo per la storia ma per molte altre discipline, quali la letteratura, l'arte, il teatro e la musica. Come spiegare allora l'eccezionalità del caso fiorentino?

4. *Le* societates puerorum, adulescentium et iuvenum

A partire dagli inizi del Quattrocento i fanciulli e i giovani, assimilati fino ad allora agli adulti nelle compagnie miste, ricevettero a Firenze un

[26] L. K. Little, *Una confraternita di giovani in un paese bergamasco, 1474*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994, II, pp. 489-502.

[27] A. Esposito, *Le confraternite del Gonfalone (secoli XIV-XV)*, in *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, a cura di L. Fiorani, «Ricerche per la storia religiosa di Roma», numero speciale, 5 (1984), pp. 100-101.

[28] G. M. Monti, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, Firenze-Venezia, 1927, I, p. 131. Per i capitoli quattrocenteschi della confraternita cfr. Biblioteca Comunale di Siena, *ms* A. X. 18, cit. in Eisenbichler, *The boys of the Archangel Raphael* cit., p. 224.

[29] Archivio di Stato di Firenze (da ora in poi ASF), *Catasto* 686, «Libro de' beni immobili trasferiti in chiese e spedali e qualunque luogo pietoso o altri luoghi pii che non sopportan gravezze», c. 103*r*.

[30] *Una confraternita di giovanetti pistoiesi al principio del sec. XVI (Compagnia della Purità)*, a cura di P. Vigo, Bologna 1969.

[31] Su questi aspetti mi permetto di rinviare al mio Taddei, *Fanciulli e giovani* cit., in part. cap. IV, pp. 121-168.

riconoscimento istituzionale in confraternite destinate specificatamente a queste fasce di età. La diffusione delle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum* fu ampia e rapida in tutti i quartieri della città: alla fine del secolo si contavano almeno una decina di confraternite destinate ai fanciulli e ai giovani. Anche se non possiamo valutare la partecipazione dei confratelli alle riunioni, il numero elevato di iscritti alla compagnia della Purificazione (tra il 1434 e il 1444 ogni anno si unirono al gruppo in media oltre 80 novizi) e la moltiplicazione dei sodalizi giovanili lasciano però supporre che queste iniziative riunissero una fascia significativa di fanciulli, di adolescenti e di giovani[32].

Lo sviluppo iniziale di tali sodalizi ebbe origine nell'ambito di nuove confraternite di adulti, chiamate «buche», anch'esse costituitesi nei primi anni del XV secolo[33]. Si trattava di compagnie di flagellanti dalla disciplina particolarmente severa, che si riunivano la sera alla vigilia delle festività. Più in particolare, l'idea primaria di creare un sodalizio di giovani si configurò all'interno della «buca» di Santa Maria della Pietà. Questa compagnia «di notte», che ebbe tra i promotori personalità di rilievo della spiritualità fiorentina, come sant'Antonino, svolse un ruolo essenziale nella fondazione della prima confraternita giovanile, quella dell'Arcangelo Raffaello, che servì da modello per la costituzione dei gruppi successivi[34]. Ciascuna delle quattro «buche» che si costituirono agli inizi del Quattrocento stabilì stretti legami con uno dei sodalizi di fanciulli, esercitando una sorta di protezione e di controllo sulle strutture giovanili[35].

Le autorità religiose intuirono rapidamente le potenzialità educative delle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum* e tentarono pertanto di controllare il loro sviluppo e le pratiche confraternali. In una bolla papale del 1442 Eugenio IV istituì una commissione di vigilanza formata dai guardiani delle prime quattro confraternite, insieme all'abate della Badia fiorentina e al priore del convento domenicano di San Marco, allora Antonino Pierozzi. L'atto promulgato da Eugenio IV stabilì che nessun'altra confraternita di giovani poteva costituirsi senza l'approvazione di questa commissione e sottomise l'elezione delle massime cariche della confraternita – il guardiano e il correttore – al suo controllo. Una volta inserito lo sviluppo delle confraternite in un quadro delineato, era in effetti più facile assicurare l'ordine tra i

[32] Secondo i calcoli effettuati da Lorenzo Polizzotto la percentuale del numero degli iscritti alla compagnia della Purificazione avrebbe rappresentato tra il 15 e il 18% dei fanciulli tra i 12 e i 18 anni presenti a Firenze nel 1427; cfr. Polizzotto, *Children of the Promise* cit., p. 40. Se poi consideriamo la fascia d'età tra i 13 e i 24 anni, la percentuale sarebbe ancora più elevata, e rappresenterebbe circa il 20% dei giovani fiorentini di quell'età; cfr. Taddei, *Fanciulli e giovani* cit., p. 239.
[33] Si trattava delle compagnie di Santa Maria della Pietà, di San Paolo, di San Girolamo Oltrarno, San Iacopo Oltrarno e di Sant'Antonio Abate. Su questo tema cfr. C. C. Calzolai, *S. Antonino e le Buche*, in «S. Antonino», 5 (1958), pp. 9-11; L. Sebregondi, *Tre confraternite fiorentine: Santa Maria della Pietà, detta "Buca" di San Girolamo, San Filippo Benizi, San Francesco Poverino*, Firenze 1991, p. 14; Taddei, *Fanciulli e giovani* cit., pp. 125-127, 198-206.
[34] Eisenbichler, *The boys of the Archangel Raphael* cit., p. 24.
[35] Taddei, *Fanciulli e giovani* cit., pp. 127-140; 198-206.

sodalizi e decidere i metodi educativi da adottare nelle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum*[36].

Antonino Pierozzi, «correttore» spirituale di due «buche», seguì da vicino sia l'attività di queste confraternite di flagellanti sia quella dei sodalizi giovanili. Prima come priore di San Marco, poi come arcivescovo della città egli sostenne con vigore lo sviluppo delle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum*, che considerò come centri importanti di diffusione della dottrina cristiana. Nel 1446 Eugenio IV gli affidò la revisione degli statuti delle confraternite, i quali furono da allora sottomessi all'approvazione della curia episcopale[37].

Le autorità religiose si assicurarono dunque il controllo dello sviluppo delle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum* e, allo stesso tempo, rafforzarono la sorveglianza sull'istituzione confraternale e sulle attività devozionali. Tale interesse per le strutture giovanili fu condiviso dalle autorità civili, le quali sostennero e promossero le iniziative a favore dell'inquadramento dei fanciulli e dei giovani in specifiche confraternite. Cosimo il Vecchio, e più tardi Lorenzo, svolsero un ruolo analogo di patronato nei confronti delle due confraternite più importanti: il sodalizio della Purificazione ricevette da Cosimo un terreno nel giardino di San Marco, dove fece costruire un oratorio per i fanciulli; Lorenzo, a sua volta, privilegiò la compagnia di San Giovanni Evangelista della quale fecero parte i suoi figli, Giovanni, futuro papa Leone X, e Giuliano, divenuto in seguito duca di Nemours[38]. Per questa confraternita il Magnifico scrisse appositamente la rappresentazione sacra di san Giovanni e san Paolo e assegnò al figlio undicenne Giuliano il ruolo di protagonista del dramma. La testimonianza del calderaio Bartolomeo Masi, dalla quale traspare l'orgoglio dell'artigiano di vedere i suoi figli accanto a quelli dei Medici nella festa della compagnia, costituisce un esempio paradigmatico della valenza politica delle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum*[39]. I sodalizi giovanili, ancor più delle confraternite di adulti, erano luoghi ideali per instaurare, consolidare e ampliare la rete clientelare dei "parenti, amici e vicini" che assicurava ai Medici gli alleati più fedeli.

La confraternita ricostituiva infatti una famiglia artificiale più ampia di quella naturale, capace di creare rapporti tra coetanei che altrimenti non sarebbero mai entrati in contatto e di cementare anche quelli già esistenti. I sodalizi giovanili erano aperti a tutti gli strati della popolazione: qui i giovani appartenenti alle famiglie dell'*élite* cittadina si trovavano a fianco dei rappresentanti del popolo minuto, tra i quali erano numerosi i piccoli e medi artigiani[40]. I legami confraternali andavano al di là delle differenze di *status*, di occupazione, di residenza e di appartenenza politica, sovrapponendo i rapporti di tipo verticale alle relazioni orizzontali tra giovani dello stesso livello

[36] C. C. Calzolai, *Frate Antonino dei Domenicani di Firenze*, Firenze 1960, p. 79.
[37] Calzolai, *S. Antonino* cit., p. 93.
[38] Taddei, *Fanciulli e giovani* cit., pp. 153-157.
[39] B. Masi, *Ricordanze di Bartolomeo Masi calderaio fiorentino, dal 1478 al 1526,* a cura di G. Corazzini, Firenze 1906, pp. 15-16.
[40] Taddei, *Fanciulli e giovani* cit., pp. 224-236, tabb. 1a, 1b, 3, 6, graff. 2a, 2b, 3, 4a, 4b, 5a, 5b.

sociale e ai vincoli di vicinato. In queste istituzioni socialmente eterogenee, in effetti, l'età costituiva il principale elemento di coesione del gruppo nel quale i fanciulli trascorrevano le fasi della vita comprese tra l'inizio della puerizia e la giovinezza inoltrata[41].

Gli statuti delle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum* fissavano l'età d'ingresso nelle confraternite tra i 12 ed i 13 anni e il termine massimo per l'uscita a 25 anni. Questi limiti coincidevano con quelli che gli statuti comunali del 1415 definivano rispettivamente come l'inizio della responsabilità legale e la *legitima aetas*, che nella Repubblica fiorentina segnava anche la maturità politica per accedere alle cariche pubbliche[42]. All'interno della confraternita, come nella Repubblica fiorentina, ruoli e obblighi comunitari si articolavano in relazione all'età. Come appare dagli statuti del sodalizio dell'Arcangelo Raffaello, solo i giovani di età superiore ai 15 anni, che si riunivano in un gruppo a parte nella «tornata della mattina», potevano sottoporsi all'autoflagellazione[43]. Le penitenze corporali – l'autoflagellazione come il digiuno – erano infatti riservate ai confratelli più grandi, i quali, una volta interiorizzato il valore del silenzio, della meditazione e della contrizione, erano suscettibili di capire, e di sopportare fisicamente, le mortificazioni del corpo.

La divisione in gruppi di età omogenea era considerata come il mezzo migliore per far crescere i fanciulli in «purità»[44]. Da qui il monito lanciato ai confratelli di muoversi sempre tra coetanei «quattro o sei insieme, ciascheduno della sua età» e di rispettare questa regola in ogni circostanza, anche in occasione delle visite che le confraternite si scambiavano regolarmente[45]. Queste misure riflettevano con perfetta conformità i precetti e i metodi educativi degli umanisti, i quali accordavano grande rilevanza al processo di socializzazione del fanciullo, invitando i genitori a non lasciare i figli in solitudine, ma a farli crescere insieme ai coetanei[46].

Le *societates puerorum, adulescentium et iuvenum*, più di altri luoghi della formazione maschile come la scuola e la bottega, costituivano, infatti, degli spazi di socialità controllata e codificata. La confraternita si poneva come un'alternativa alle relazioni informali dei fanciulli e dei giovani nella strada. Da qui la volontà di riunirli nei pomeriggi festivi, quando più facilmente essi potevano dedicarsi ai loro svaghi e intrecciare legami di amicizia.

[41] *Ibid.*, pp. 211-218.
[42] *Statuta Populi et Communis Florentiae publica auctoritate collecta castigata et praeposita, anno salutis MCCCCXV*, 3 voll., Friburgi, [ma Firenze] 1777-1781, II, l. V, r. 185, «De electione et qualitate civium consiliariorum populi, et communis Florentiae», pp. 659-661; r. 352, «Chi fusse degl'ufficialii», pp. 833-834; r. 296, «Aetas rectorum extrinsecorum et devetum offitialium suorum», p. 773.
[43] ASF, *Capitoli delle Compagnie religiose soppresse da Pietro Leopoldo* (da ora in poi *Capp. CRS*) 752, cap. XIV, «Dell'uscita e dipartenza de fratelli», n. n.; ASF, *CRS* 160, 8, c. 12*r*.
[44] Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (da ora in poi BNCF), *Magliabechiano* (da ora in poi *Magl.*), cl. XXI, fasc. 11, Evangelista, c. 4*v*.
[45] BNCF, *Magl.*, cl. VIII, 1500, fasc. 11, Purificazione, c. 104*v*.; cfr. anche ASF, *Cap. CRS* 752, Arcangelo Raffaello, cap. XIII, n. n.
[46] M. Palmieri, *Vita Civile*, a cura di G. Belloni, Firenze 1982, p. 22; L.B. Alberti, *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano, A. Tenenti, Torino 1994^2, p. 58.

In queste «tornate» i confratelli pregavano, cantavano lodi, recitavano sermoni e preparavano le sacre rappresentazioni. Tutte queste attività edificanti avevano una vocazione essenzialmente didattica che le distingueva dalle esperienze confraternali dei sodalizi di adulti. Non si trattava di un mero apprendimento delle pratiche religiose, ma di una educazione più globale che indirizzava i ragazzi verso le virtù cristiane, preparandoli allo stesso tempo al governo della *res publica*.

L'attività confraternale che più di ogni altra incarnava i principi ed i metodi dell'educazione umanistica e allo stesso tempo i valori della tradizione cristiana era la recita dei sermoni e, soprattutto, dei drammi sacri[47]. Sulla scena teatrale il fanciullo poteva infatti essere educato nel gesto, nella parola e nel movimento imparando a controllare l'anima insieme al corpo: attraverso la mimesi della recitazione il giovane avrebbe dovuto identificarsi con il modello da imitare che normalmente era tratto da narrazioni bibliche o agiografiche. Ma non solo. La recita dei sermoni, come la rappresentazione dei drammi sacri, preparava i giovani all'esercizio mnemonico e alla retorica del linguaggio, esercitandoli nel controllo della voce in pubblico nonché nella pratica dell'ascolto e del silenzio. Oltre all'intento morale l'eloquenza sacra rivestiva, dunque, anche un valore civico essenziale in relazione alla formazione del linguaggio che i pedagoghi umanisti integravano pienamente nel disegno educativo. A tale proposito possiamo ricordare i nessi tra il mondo delle confraternite e quello delle accademie, dove tra i seguaci del Ficino si trovarono molti oratori che scrissero e recitarono sermoni nei sodalizi giovanili, primi tra tutti Giovanni Nesi e Angelo Poliziano[48].

Le confraternite giovanili non erano dunque istituti destinati semplicemente all'istruzione religiosa dei giovani, né luoghi finalizzati soltanto al disciplinamento dei comportamenti giovanili: all'interno dei sodalizi, insieme all'esercizio delle preghiere e delle devozioni, i fanciulli imparavano il valore del pentimento, l'etica della solidarietà fraterna, il significato sociale dell'età e, di conseguenza, il rispetto per l'autorità gerarchica. Le *societates puerorum, adulescentium et iuvenum* costituivano inoltre dei luoghi di preparazione alla vita pubblica che permettevano ai giovani di interiorizzare le

[47] Su questi aspetti cfr. Ventrone, *Gli araldi della commedia* cit., in part. p. 24; C. Vasoli, *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola: testi editi e inediti*, in «Memorie domenicane», 4 (1973), numero speciale, *Umanesimo e teologia tra '400 e '500*, pp. 103-179, pp. 103-179; O. Zorzi Pugliese, *Two sermons by Giovanni Nesi and the language of spirituality in late Fifteenth-century Florence*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 42 (1980), pp. 641-656; R.F.E. Weissman, *Sacred eloquence: humanist preaching and lay piety in Renaissance Florence*, in *Christianity and the Renaissance* cit., pp. 250-271; P. O. Kristeller, *Lay religious traditions and florentine platonism*, in *Studies in Renaissance thought and letters*, Roma, 1956, pp. 99-112; K. Eisenbichler, *Angelo Poliziano e le confraternite di giovani a Firenze*, in *Poliziano nel suo tempo*, Atti del sesto Convegno Internazionale dell'Istituto di Studi umanistici «F. Petrarca», a cura di L. Secchi Tarugi, Firenze 1996, pp. 297-308.

[48] R. Garzia, *Dell'eloquenza sacra nel Quattrocento e particolarmente dei sermoni volgari del Poliziano*, Cagliari-Sassari 1899; Vasoli, *Giovanni Nesi* cit.; L. Polizzotto, *The elect nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford 1994, pp. 102-103.

norme del mondo degli adulti. In queste strutture, che i contemporanei definivano talvolta «scuole di virtù», i confratelli potevano familiarizzare con il sistema del governo cittadino, imparare le procedure elettorali e apprendere l'esercizio del potere politico e sociale.

Al di là dei risultati effettivi delle *societates puerorum, adulescentium et iuvenum*, che, come la riforma savonaroliana ispiratasi allo stesso movimento confraternale, non riuscirono a modificare in profondità i comportamenti giovanili, trasformando i fanciulli negli angeli della nuova Gerusalemme, mi sembra importante sottolineare la rilevanza e la forza del progetto di acculturazione e di disciplinamento morale e sociale all'origine della nascita delle confraternite giovanili. Si trattò in effetti di un disegno coerente e vitale che coinvolse la società fiorentina nel suo insieme, rivelando il valore che le istanze politiche e le autorità religiose della città assegnarono alla formazione dei giovani, considerata in termini di investimento sociale come garanzia di solidità e di continuità del futuro delle generazioni.

Firenze, come è noto, svolse un ruolo fondamentale nell'elaborazione e nello sviluppo della pedagogia umanistica, che contribuì a mettere in evidenza le specificità e, quindi, i bisogni dei fanciulli e dei giovani. La cultura umanistica, ampiamente condivisa dall'*élite* mercantile che, agli inizi del Quattrocento era ancora una componente essenziale del ceto dirigente fiorentino, sottolineò il valore del tempo, associato all'azione umana, al lavoro e alle età della vita di cui distinse le varie fasi e le cesure determinanti. Come ha messo in luce Christiane Klapisch, le esigenze culturali degli umanisti si sovrapposero alle nuove necessità di ammodernamento dell'amministrazione comunale[49]. Nella Firenze del Quattrocento l'età divenne così un criterio – individuale e al tempo stesso universale – sempre più preciso per l'assegnazione dei ruoli pubblici, dei diritti politici e dei codici di condotta sociale, compresi aspetti come la forma, il tessuto e il colore dei vestiti dei cittadini[50]. La creazione di confraternite *ad hoc* per i fanciulli e i giovani deve quindi essere messa in relazione con il carattere strutturante che l'età acquisì nella società fiorentina dove anche i legami confraternali si conformarono a tale criterio.

La peculiarità del caso fiorentino fu in sostanza il risultato dell'azione coordinata degli umanisti civili e religiosi che, insieme alle autorità politiche, diressero i loro sforzi per educare, proteggere e, non in ultima misura, controllare i giovani. L'iniziativa di creare sodalizi destinati esclusivamente a queste fasce di età fu parte integrante di un più profondo processo di disciplinamento – morale, sociale e politico – che focalizzò sui giovani le paure, le ansie e le aspettative di una società in trasformazione proiettata verso il futuro.

[49] C. Klapisch-Zuber, *Il bambino, la memoria e la morte*, in *Storia dell'infanzia*, I, *Dall'Antichità al Seicento*, a cura di E. Becchi, D. Julia, Roma-Bari 1996, pp. 156-159.

[50] Sulla nozione di età mi permetto di rinviare al mio *La notion d'âge dans la Florence des XIV^e^ et XV^e^ siècles*, in «Mélanges de l'École française de Rome», Moyen Âge, 118-1 (2006), pp. 149-159.

Parte seconda
L'inquadramento giuridico ed istituzionale

Appunti sui *collegia religionis causa* nella dottrina civilistica tra Glossa e Commento

di Cecilia Natalini

1. *Introduzione*

Una questione particolarmente complessa in tema di confraternite medievali è quella delle diverse forme associative di stampo religioso che le tradizioni locali, nel corso di molti secoli, hanno affastellato sotto il *nomen* di *fraternitas*. In questa prospettiva, già certa letteratura apparsa tra la fine dell'Ottocento e le prime decadi del Novecento aveva dato rilievo all'assai varia congerie di associazioni indicate come *fraternitates*: «associazioni pie di laici, militari e religiose, ordini monastici, terzi ordini di frati mendicanti, confraternite di preti aventi talvolta giurisdizione» ed altro ancora[1]. D'altronde, in quegli studi si avvertiva l'opportunità di distinguere le varie e variegate tipologie associative, che in nome della fratellanza raccoglievano sia laici sia religiosi, dalle corporazioni mercantili, artigiane e professionali[2]; e si percepiva anche la necessità di distinguere tra le confraternite laicali e le confraternite ecclesiastiche aventi, soltanto queste ultime, erezione canonica[3]. Prendeva forma in letteratura la convinzione, non più smentita, di imbattersi in un «polymorphisme qui se laisse difficilement ramener à une définition unique et précise»[4]. È noto, d'altro canto, che queste associazioni – animate

[1] D. Schiappoli, s.v. *Confraternite*, in *Nuovo Digesto Italiano*, III, Torino 1938, p. 815*b*; nello stesso senso già E. Friedberg, F. Ruffini, *Trattato di diritto ecclesiastico, cattolico ed evangelico*, Torino 1893, p. 373 n. 3; e successivamente H. Durand, s.v. *Confrérie*, in *Dictionnaire de droit canonique*, IV, Paris 1949, coll. 128-131 (con indicazione delle fonti); G.M. Monti, *Le Confraternite Medievali dell'Alta e Media Italia*, I, Venezia 1927, pp. 3-22. In generale, per una riflessione storiografica sui molteplici temi oggetto di studio in materia confraternale cfr. L. Pamato, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp. 9-33; e per una panoramica sugli studi confraternali degli ultimi trent'anni del Novecento cfr. Ch.F. Black, *The development of confraternity studies over the past thirty years*, in *The politics of ritual kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000, pp. 9-29.

[2] Schiappoli, s.v. *Confraternite* cit., p. 815*b*.

[3] Friedberg, Ruffini, *Trattato di diritto ecclesiastico* cit., p. 374 n. 3.

[4] P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Âge latin*, Paris 1970 (L'Église et l'État au Moyen Age, XIII), p. 180.

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online)

da spirito di fratellanza e di carità, e volte a compiere atti di culto ed opere di pietà – abbiano ricevuto impulso soprattutto durante il medioevo «come derivazione dal movimento mistico dei *flagellanti*, dei *disciplinanti*, dei *battuti*, oppure come derivazioni dipendenti dai grandi ordini mendicanti, il francescano e il domenicano»[5]. Si trattò talora di associazioni laicali che ebbero – «in passato», come osserva il Bertola – la forma tipica della confraternita ed assunsero grande importanza religiosa, sociale e politica[6].

Così ci si rende conto che il problema sostanziale, cui si accennava all'inizio, facilmente scivola nel problema terminologico, quello cioè delle diverse denominazioni delle associazioni. Non poteva peraltro sfuggire al mondo del diritto, da sempre impegnato a coniugare i *nomina iuris* alle *res*, una simile varietà associativa. E di fatto essa non sfuggì alla riflessione giuridica, come risulta chiaramente dai grandi apparati civilistici dell'età della Glossa e del Commento, deposito della *scientia iuris* di quell'età medievale che è lo scenario d'eccellenza delle confraternite. Non stupisce perciò ritrovare proprio nella scienza giuridica medievale una tendenza sistematica che mira a separare la confraternita, intesa come associazione laicale avente scopo religioso, dalla fraternita, intesa come associazione religiosa: due tipologie aventi ciascuna un regime giuridico proprio. Se perciò si ha riguardo al *nomen*, e soprattutto se il *nomen* "confraternita" viene in discussione nell'accezione storico-giuridica, l'arco di tempo che copre l'età della Glossa e del Commento si rivela particolarmente efficace e decisivo[7]. Basti per ora osservare che il lemma *confratres* non accompagna indifferentemente gli appartenenti a tutte le associazioni aventi scopo religioso «del passato»[8] – secondo l'affermazione del Bertola più sopra richiamata – ed anzi, in ambito civilistico la denominazione *confratres*, non citata nella Glossa accursiana, compare e riceve analisi dettagliata nel commentario di Bartolo al *Digestum novum*, apposto al titolo *De collegiis et corporibus* (*Dig*. 47.2). Qui le più vecchie dottrine accursiane su *collegia et corpora* risultano in gran parte ripresentate,

[5] A. Bertola, s.v. *Associazione laicale*, in *Novissimo Digesto Italiano*, I.2, Torino 194, pp. 1424*b*-1425*a*.

[6] *Ibid*., p. 1424*b*.

[7] Sembra pertanto non condivisibile l'osservazione di quanti, in storiografia, ritengono che la dottrina medievale, abbia dedicato poca attenzione alle confraternite: cfr., ad esempio, Michaud-Quantin, *Universitas* cit., p. 185; G. Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale (1130-1378)*, Torino 1985 (Storia della Chiesa, 12/2), p. 546.

[8] Significativo, sul punto, il giudizio di sintesi di A. Vauchez, *Le confraternite nel Medioevo: preliminari per un bilancio storiografico*, in *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1987, in cui l'A. offre spunti per una storicizzazione dell'assetto delle confraternite: «incontestabilmente, la prima metà del secolo XIII segna un momento di rottura nella storia di tali raggruppamenti che, certamente a causa delle loro componenti egualitarie, pare abbiano finito per scontrarsi con l'ostilità dei poteri costituiti, sia laici sia ecclesiastici. Quindi, incanalato e depurato di quegli aspetti inquietanti agli occhi delle autorità, dopo il 1300 il movimento riprende vigore per conoscere successivamente un grande sviluppo, particolarmente accentuato durante il secolo XV ed esteso a tutte le categorie sociali».

ancorché arricchite, ma soprattutto ordinate nel quadro di una disciplina normativa che mira a dare contezza di due generi di confraternite: quelle a cui danno vita i *fratres*, e quelle a cui danno vita i *confratres*. Per quanto il *nomen* confraternita non sia usato per la prima volta da Bartolo[9], è tuttavia in Bartolo che la nozione giuridica della confraternita e la disciplina ad essa conseguente ricevono una chiara sistemazione.

Da questi primissimi elementi appare chiaro che la *sedes materiae* di riferimento per considerare la natura giuridica delle confraternite, negli apparati dell'età della Glossa e del Commento, è data da quei *collegia licita* e *illicita* di tradizione giustinianea – come si chiarirà meglio più oltre – sotto cui i *doctores iurisperiti* dei secoli XIII e XIV vengono man mano sviluppando una dottrina che approda, infine, alla particolare forma associativa della confraternita. V'è anzi un preciso legame tra i due più importanti apparati dell'età della Glossa e del Commento, ossia tra la *Magna Glossa* accursiana e il commentario bartoliano; un legame che segna la storia giuridica di queste associazioni e merita attenzione proprio perché, grazie all'avvicendamento metodologico e dottrinale, l'espressione *confratres* diviene termine tecnico, rappresentativo di una figura giuridica specifica. Nel passaggio tra Glossa e Commento è palpabile un'evoluzione incline a separare e unire, e quindi a classificare il variegato panorama medievale delle associazioni. La questione nominale, allora, sembra divenire di primaria importanza, giacché diviene supporto imprescindibile rispetto all'argomento sostanziale dei profili giuridici caratterizzanti le confraternite medievali.

2. *Primi cenni alle diverse* species *di* collegia *istituiti* religionis causa: *Uguccione da Pisa*

A cominciare dalla tradizione romanistica rifluita nel *Corpus iuris civilis* giustinianeo, e per quel tramite giunta ai giuristi medievali, le forme associative ricevono una trattazione articolata. A proposito delle *universitates*, in *Dig*. 3.4 sotto il titolo «Quod cuiuscumque universitatis nomine vel contra eam agatur», si tracciano alcuni lineamenti di carattere processuale decretati esattamente per *societates*, *collegia* e *corpora*. Un intero titolo del Digesto, inoltre, è riservato ai *collegia et corpora* – *Dig*. 47.22, «De collegiis et corporibus» – quei *collegia* a cui la moderna storiografia rimanda allorchè affronta il tema della storia delle confraternite, per il fatto che, nell'am-

[9] Si ha notizia della citazione del *nomen* confraternita almeno fino dall'epoca carolingia. Per un *excursus* sul punto (dai capitolari carolingi alla *Summa* di Raimondo di Peñafort) cfr. Michaud-Quantin, *Universitas* cit., pp. 182-188; G. Angelozzi, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia 1978, pp. 11-16. Da questi studi risulta l'uso indistinto del termine *confratres* sia per gli aderenti alle associazioni religiose, sia per quelli di associazioni laicali aventi scopo religioso. Ma sulla separazione tra *fratres* e *confratres* – rispettivamente membri di associazioni religiose e membri di associazioni laicali aventi scopo religioso – cfr. *infra*, nel testo, § 5.

bito del panorama normativo giustinianeo appena evocato, sono citati i *collegia* costituiti *religionis causa*. Proprio intorno a questa *sedes* si esercita, nell'età dei glossatori, quella riflessione dottrinale che, nella sistemazione accursiana, non ha ancora contezza dei *confratres* come categoria tipica. Tuttavia, a siffatta categoria i *doctores* si avvicinano allorché argomentano non soltanto sui *collegia* costituiti *religionis causa*, ma anche – in forma separata da questi ultimi – sui *collegia* costituiti *causa adiuvandi aliquem pauperem*.

Già la canonistica, con Uguccione da Pisa, aveva adombrato la distinzione tra *collegia* religiosi e *collegia* laici. Nel complesso scenario delle associazioni legate all'attività religiosa, fin dal Decreto grazianeo, si rinviene una sistemazione completa delle *piae fundationes*, dei *loca venerabilia*, degli *hospitalia*, tutte forme associative considerate, nella prima decretistica, soggetti di diritto prefiguranti la teoria della persona giuridica[10]. In più, nella *Summa Decretorum* (1180), con riguardo alle *actiones piae*, Uguccione afferma quanto segue:

> [C.X q.2 c.2] ad vv. *actio pia*: i.e. actus ex pietate proveniens, hoc dic ut excludantur collegia laicorum sive licita sive illicita et comprehendit generaliter omnes ecclesias et xenodochia et brephotrophia et orphanotrophia et gerontocomia et nosocomia et huiusmodi[11].

Questa separazione – con il rinvio implicito ad una categoria, quella dei *collegia licita sive illicita*, di impronta giustinianea, per le motivazioni chiarite più sopra – sembra rappresentare in realtà una tappa di rilievo nell'ambito della disciplina delle associazioni operanti in campo religioso, giacché essa dà conto dell'esistenza di forme di associazione laicale che, sul piano del diritto canonico, non ricevono considerazione (*ut excludantur collegia laicorum*)[12]: esse sono da tenere profondamente distinte rispetto alle associazioni religiose *ex pietate provenientes*. Tanto che Giovanni Teutonico, nella Glossa ordinaria al Decreto (1210), «pone l'accento sulla necessità della *licentia episcopi* (...) per l'erezione dell'ospedale stesso; in difetto di tale *licentia* si avrà soltanto un *hospitale simplex* che non sarà soggetto all'autorità del vescovo – rimanendo estraneo all'ordinamento della Chiesa – e non potrà godere dei privilegi canonici»[13].

[10] In questo senso P.G. Caron, *L'evoluzione dalla* quarta pauperum *alla* pia fundatio *a scopo ospedaliero in alcuni testi della letteratura decretistica*, in «Il diritto ecclesiastico», 73 (1962), pp. 146-152. Più in generale, sulle diverse tipologie di istituzioni ecclesiastiche, cfr. Id., *Persona giuridica, ufficio ed organo nel diritto canonico*, Milano 1961 (Annali della Facoltà giuridica dell'Università degli Studi di Camerino, 27), pp. 275-279.
[11] Trascrivo il passo secondo l'edizione di Caron, *L'evoluzione* cit., p. 153 n. 46.
[12] Sul punto cfr. anche la successiva n. 23.
[13] Cfr. Caron, *L'evoluzione* cit., p. 153.

3. *(segue) La glossa accursiana*

Proprio il rinvio implicito alla civilistica lanciato da Uguccione in tema di *collegia laicorum* getta una luce sulle ragioni che vedono il fronte civilistico impegnato puntualmente a chiarire gli effetti giuridici della distinzione tra i *collegia* religiosi e quelli laici con scopo religioso: una distinzione preparata dalla dottrina dei glossatori di cui divenne grande deposito la Glossa accursiana. Di ciò si ha percezione in quella parte della *Magna Glossa* in cui l'intera materia delle associazioni, citate nelle fonti giustinianee, subisce una serrata specificazione, rivolta a puntualizzare il significato intrinseco di forme associative in realtà differenti. Eccone i passaggi:

> [*Dig*. 47.22.1] ad v. *collegiis*: cum simul cohabitant, alias non[14].

> [*Dig*. 47.22.1] ad v. *corporibus*: tres constituunt collegium ut infra de verb. signific., l. Neratius (*Dig*. 50.16.85)[15].

> [*Dig*. 47.22.1] ad v. *sodalicia*: «sodales sunt» etc., ut infra l. fin. (*Dig*. 47.22.4)[16].

> [*Dig*. 47.22.4] ad vv. *sodales, vocant*: id est societatem[17].

> [*Dig*. 47.22.4] ad vv. *nam illic citata est eadem*: scilicet talis lex vel talis societas, scilicet sodalicia, al. illicitam esse[18].

Da un lato v'è la nozione di *collegium*: essa si plasma attraverso il modello del *corpus*. D'altro lato vi sono forme associative che si plasmano invece attraverso il modello del *sodalicium* o *societas*. Perciò, queste pur brevissime chiose contengono un primo tentativo di classificazione di grande rilievo, specialmente perché – come da esse risulta – i diversi modelli associativi necessitano di diversi requisiti di esistenza. I *collegia* necessitano di due requisiti: un numero minimo di componenti, quello di *tres*, e l'abitare insieme (*cum simul cohabitant*), come nel caso dei *fratres* – citati in *Dig*. 47.22.1 – a proposito dei quali Accursio parla di *corpus vel collegium*:

> [*Dig*. 47.22.4] ad vv. *vel fratres*: Alicuius corporis vel collegii, Accur[19].

La *societas* invece, disciplinata in *Dig*. 47.22.4, essendo una associazione pattizia, necessita del sodalizio dei partecipanti non contrario alle leggi: «his (id est *sodalibus*) autem potestatem facit lex pactionem quam velint sibi ferre, dum ne quid ex publica lege corrumpant». In questo caso, i parteci-

[14] *Gl.* «collegiis», ad *Dig*. 47.22.1, in *Glossa*, *Digestum Novum seu Pandectarum Iuris ciuilis*, III, Lugduni 1612, col. 1405.
[15] *Gl.* «corporibus», ad *Dig*. 47.22.1, *ibid.*
[16] *Gl.* «sodalicia», ad *Dig*. 47.22.1, *ibid.*
[17] *Gl.* «sodales», ad *Dig*. 47.22.4, in *Glossa* cit., col. 1407.
[18] *Gl.* «nam illic citata est eadem», ad *Dig*. 47.22.4, *ibid.*
[19] *Gl.* «vel fratres», ad *Dig*. 47.22.4, *ibid.*

panti sono membri di una *societas* fondata su una *pactio* lecita, ossia su di uno statuto che è *lex* per gli aderenti all'associazione. In definitiva, dalla sequenza argomentativa sembra che Accursio, nell'ambito delle forme associative disciplinate nel titolo del Digesto «De collegiis et corporibus» (*Dig*. 47.22), sia orientato a trattare partitamente la forma in cui i partecipanti *simul cohabitant* (*collegia* o *corpora*), e l'altra forma di tipo pattizio che prescinde dal requisito del *simul cohabitare* (*sodalicia* o *societates*), quasi a volerne tacitamente segnare la differenza.

Tuttavia, l'espressione *cohabitare* – come è chiaro in altra parte della trattazione accursiana – può essere intesa in senso lato. Un paio di glossette apposte a *Dig*. 3.4.1, così recitano[20]:

> ad v. *collegium*: cum simul cohabitant, quod sic dictum est quia simul colliguntur.

E ancora:

> ad v. *corpus*: cum simul cohabitant vel non, ut infra ponentur exempla.

Quindi, il significato del *cohabitare* comprende quello del *simul colligere*, il che avviene in quelle forme associative indicate, nel titolo del Digesto di partenza, *Dig*. 3.4.1, come *universitates*, e che Accursio esemplifica in questo modo[21]:

> [*Dig*. 3.4.1] ad vv. *neque societatem*: Puta negotiatorum vel professorum qui non simul cohabitant ut Cod. de iurisdi. om. iudi., l. fi. (*Cod*. 3.13.7). Et hoc etiam patet ex definitione societatis quam dic ut Inst. de socie., in prin. (*Inst*. 3.25*pr*.).

L'intreccio concettuale qui proposto rimette in discussione la separazione tra *collegia* o *corpora* da un lato, e *societates* o *sodalitia* dall'altro, di cui si è detto più sopra. Qui i *collegia* e i *corpora* non sono rappresentativi del medesimo modello associativo – quello fondato sul *simul cohabitare* – ma sono tenuti distinti: soltanto i primi rappresentano forme associative fondate sul *cohabitare*, mentre i secondi vengono ad avere gli stessi caratteri delle *societates*, per le quali l'elemento del *cohabitare* non è necessario: *negotiatores* e *professores*, ad esempio, *non simul cohabitant*. È come se, attraverso l'interpretazione estensiva del *cohabitare* nel *simul colligere*, i *collegia* finissero per raggruppare sia i *corpora* sia le *societates*.

Sicché, da un confronto tra i passi appena esaminati, la terminologia accursiana appare tutto sommato ancora incerta, o meglio combattuta tra il significato "tradizionale" di *collegium*, che rinviava al motto *societas collegarum in uno honore positorum*[22], e l'esigenza nuova di distinguere diverse

[20] *Gl.* «collegium» et *gl.* «corpus», ad *Dig*. 3.4.1, in *Digestum Vetus*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1557, col. 405.
[21] *Gl.* «neque societatem», ad *Dig*. 3.4.1, *ibid.*
[22] In questo senso Michaud-Quantin, *Universitas* cit., pp. 70-71.

tipologie di *collegia*. Con il risultato, questo sì chiarissimo, dell'identificazione di forme associative che si reggono su un legame di partecipazione non sempre e non necessariamente rintracciabile nella coabitazione: *cohabitare*, ma anche *simul colligere*[23].

4. *Il problema della legittimità*

D'altronde, che *corpora* e *sodalicia* realizzino forme associative differenti riceve ulteriore prova con riguardo al problema della legittimità, tema attraverso il quale la questione dei diversi tipi di *societates* si mescola proprio con quello dell'eventuale scopo religioso. Accursio pone un riferimento esplicito ai *collegia* fondati *religionis causa*. Nell'accordare senz'altro a questi ultimi la legittimità, egli mette in guardia dalle false pretese di religiosità. Ecco il ragionamento della Glossa[24]:

> [*Dig*. 47.22.1] ad vv. *illicita collegia*: Collegia ergo omnia illicita sunt nisi licita probentur ut infra, l. III, § in summa (*Dig*. 47.22.3.1). Permittuntur autem causa religionis ut hic et alibi, ut supra quod cuiusque uniuer. no., l. I (*Dig*. 3.4.1), nisi fiat fraus quia fingant religionem sed non est, ut hic et supra de extraor. cri., l. II (*Dig*. 47.11.2) et Cod. de sacrosan. eccle., l. Qui sub pretextu (*Cod*. 1.2.9).

Come regola generale, vale quanto stabilito in *Dig*. 47.22.3.1, senza ulteriori specificazioni. Perciò, v'è una sorta di presunzione di illegittimità che rende necessaria l'approvazione dei *collegia*, come dichiarato appunto in *Dig*. 47.22.3.1. Tanto che Accursio così precisa[25]:

> [*Dig*. 47.22.4] ad vv. *quidquid hi*: Id est hi quibus permissum est habere collegium, non dico collegium approbari eo ipso quod non reprobatur. Immo econtra ut supra, prox., in summa (*Dig*. 47.22.3.1).

Circa poi il problema dei *collegia causa religionis*, essi sono permessi purché lo scopo religioso non sia un mezzo pretestuoso a copertura di uno stato di cose fraudolento (*nisi fiat fraus quia fingant religionem*). Accursio denuncia così la pericolosità della situazione in cui l'adesione ad una associazione religiosa diviene l'espediente per sfuggire ai *munera laicorum*, come è specificato nei passi paralleli del *Corpus iuris* richiamati da Accursio puntualmente.

Quanto invece alla *societas*, la questione della legittimità si presenta in maniera assai differente. Essa è trattata e risolta in considerazione della liceità del *pactum* stipulato *invicem* tra gli aderenti alla società stessa[26]:

[23] Una distinzione, questa tra *cohabitare* e *simul colligere*, che era già chiara in Uguccione (*Summa* ad C.XII q.2 d.p.c.58), il quale fa leva sulla coabitazione per distinguere «groupe de ceux qui exercent la même fonction dans une ville (*eiusdem sunt officii*) et la congrégation des moines ou chanoines d'une église» (Michaud-Quantin, *Universitas* cit., p. 204).
[24] *Gl.* «illicita collegia», ad *Dig*. 47.22.1, in *Glossa* cit., col. 1405.
[25] *Gl.* «quidquid hi», ad *Dig*. 47.22.4, in *Glossa* cit., col. 1407.
[26] *Gl.* «velint sibi ferre», ad *Dig*. 47.22.4, *ibid*.

> [*Dig*. 47.22.4] ad vv. *velint sibi ferre*: id est sibi invicem facere. Et dic quod tenet hoc casu societas, alias nec pactum teneret, et hoc subiicit «dum ne quid» etc. (*Dig*. 47.22.4 *ca. m.*).

La ragione di questa disciplina si formalizza nella regola fondamentale che Accursio esprime attraverso il rapporto giuridico della accessorietà che lega la *societas* al *pactum*[27]:

> [*Dig*. 47.22.1] ad vv. *ex lege*: quod est si pactum illicitum est licet societas licita sit, siue pactum est etiam licitum dummodo societas illicita. Cum ergo principale non tenet, nec accessorium ut infra de reg. iur., l. Cum principalis (*Dig*. 50.17.178).

Vi sono dunque diversi criteri di legittimazione per diverse forme associative. La reale esistenza dello scopo religioso è necessaria ai fini della legittimità dei *collegia religionis causa permissa*. Questi ultimi sembrerebbero evocare quei *collegia* di *fratres qui simul cohabitant*, di cui si diceva più sopra. La liceità del *pactum*, invece, è richiesta per le altre forme associative che non comportano la *cohabitatio*, e che richiamano alla mente quei *collegia laicorum*, anch'essi aventi scopo religioso ma non sottoposti all'ordinamento della Chiesa, evocati negli apparati giuridici almeno fin dai tempi di Uguccione. Lo stesso Accursio fa un accenno ad una forma di associazione costituita a sostegno di chi versa in stato di povertà e che egli considera separatamente[28]:

> [*Dig*. 47.22.1] ad v. *tenuioribus*: id est vilioribus. Et dic quid sit stips ut infra de verb. sign., l. Ager, § I (*Dig*. 50.16.27.1). Et dic conferte ad sui sustentationem vel alicuius qui incidisset in paupertatem, et quod dicit «semel» scilicet ad plus «ne sub pretextu» etc. si saepius coirent. Et no. quod magis pauperi quam diuiti subuenitur ut supra, de transa., l. Cum hi, § si in annos (*Dig*. 2.15.8.23).

L'espressione «conferte ad sui sustentationem vel alicuius qui incidisset in paupertatem», ed in particolare il forte contenuto semantico del verbo *conferte*, costituiscono una precisa indicazione nel senso dell'associazione (*conferte*) avente scopo assistenziale (*ad sui sustentationem* etc.) – e per questo motivo, in qualche misura, avente natura religiosa – fondata per assistere quanti versano in uno stato di povertà, e dunque eventualmente anche da laici.

Non passeranno molti anni ed il figlio d'Accursio, Francesco, darà rilievo proprio a questi temi, quando nominerà separatamente la *causa* fondante di due forme associative[29]:

> [*Casus* in *Dig*. 47.22.1] ad v. *Mandatis*: Item omnia collegia prohibet, permittit tamen vilioribus hominibus fieri collegia causa adiuuandi aliquem pauperem (...) Item causa religionis permittit fieri collegia ut fratrum. Fran.

[27] *Gl.* «ex lege», ad *Dig*. 47.22.1, *ibid.*
[28] *Gl.* «tenuioribus», ad *Dig*. 47.22.1, in *Glossa* cit., col. 1405.
[29] *Casus* ad *Dig*. 47.22.1, *ibid.*

Ormai è chiaro il riconoscimento di legittimità per due categorie di associazioni: vi sono *collegia* istituiti *causa adiuuandi aliquem pauperem*, e *collegia* istituiti *causa religionis*: gli uni e gli altri con i caratteri già tracciati nella Glossa accursiana.

5. *Dai* fratres *ai* confratres

Ma che dire della confraternita? La dottrina accursiana – malgrado la ricca elaborazione su *collegia*, *universitates*, *societates*, *sodalicia*, sulla quale si tornerà nuovamente più oltre – non risulta ancora pronta a declinare quel *nomen*. Tuttavia, la strada per individuare la disciplina giuridica delle confraternite risulta in essa già profondamente segnata: per le ragioni appena esposte, ma anche per il modo con cui, nella successiva stagione giuridica del Commento, Bartolo introduce la definizione dei *confratres*[30]:

> primo ponit qualiter vocentur qui sunt de uno collegio (…) Nota quod illi qui sunt de eod. collegio vocantur sodales, ut hic in prin. (*Dig*. 47.22.4*pr*.); vocantur etiam confratres, ut hic, in ultima parte (*Dig*. 47.22.4*ca. fi*.).

Questi passaggi bartoliani si pongono nel solco della tradizione accursiana, se si considera come la concezione di *unum collegium* in realtà non fa che parafrasare quella del *collegium* fondato sul *simul colligere*, ossia sul *sodalicium*, già chiarita da Accursio. *Illi qui sunt de eodem collegio* e *vocantur sodales* o *confratres* sono effettivamente coloro che *simul colliguntur*. Il modello del *sodalicium* è quello utilizzato da Bartolo per i *confratres*. E che non si tratti dei *fratres* di cui si fa menzione nel testo normativo di partenza, e citati anche nella *Magna Glossa*, si desume con chiarezza dal successivo argomentare di Bartolo intorno al problema della liceità dei *collegia*. In questo ambito il riferimento alla Glossa è esplicito: «gl. dat plures expositiones», e senz'altro deve concludersi – secondo Bartolo – che sono leciti i *collegia* non contrari alle leggi e quelli in cui tre o quattro persone siano *simul habitantes*[31]; con la precisazione però – che toglie di mezzo anche l'incertezza del nuovo dibattito dottrinale sul significato del *simul habitare* (*habes hic in litera «simul habitantes», alii habent quod multi simul habitaturi sunt*) – e cioè che si tratta di «omnes qui multa habent facere et tractare simul»: tra questi ultimi compaiono i *collegia* in cui *permittitur tenuioribus pro eorum victu habendo*[32]. Fin qui si manifesta con evidenza la rispondenza del commento

[30] Bartolo, *In Secundam Digesti noui partem*, Venetiis, Apud Iuntas, 1570, f. 148*rb*, sub pr.-1.

[31] Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., f. 148*va*, sub 2*ca. m.*: «Sed quero quid est hoc quod dicitur in tex. ibi. Nam «illicita est eadem» etc. (*Dig*. 47.22.4), Gl. dat plures expositiones (*Gl*. «nam illic citata est eadem», ad *Dig*. 47.22.4). Quidam dicunt illicita est eadem, scilicet talis lex vel talis vel si habes in accusatiuo casu, scilicet illicitam esse eandem, intellige scilicet legem vel societatem, vel quod dicit illicita, dic: id est valde licita, l. Gallus § ille casus, supra de lib. et posthu. (*Dig*. 28.2.29.15). Vel dic illicita, id est non licita quantum esset contra publicas leges».

[32] Bartolo, *ibid*., sub 3*ca. m.*: «Vtrum tres vel quatuor scholares simul habitantes faciant colle-

bartoliano ai temi accursiani, in ragione del richiamo al numero di coloro che possono formare un *collegium*, del richiamo ai *tenuiores*, del richiamo al significato largo del *simul habitare*. Ma quando Bartolo entra *in medias res* circa la ragione per la quale un *collegium* può legittimamente costituirsi, ci si rende conto che è ormai decisivo e fondante il problema della *causa* appena adombrato in Accursio – forse come mera ripetizione della locuzione giustinianea «religionis causa» (*Dig*. 47.22.1) – e appena più manifesto nell'argomentare del figlio, Francesco[33]. «Ex quib. causis possunt constitui collegia»[34] è la domanda posta da Bartolo per cominciare a distinguere, in mezzo alle

gium, certe sic, ut hic, dum dicit simul habitantes. Item quia permittitur senioribus (*rect.* tenuioribus *ex* ed. Venetiis, Apud Iuntas, 1615, f. 136*va*, sub 3*ca. m.*) pro eorum victu habendo ut supra, eo., l. I, II respon. (*Dig*. 47.22.1*pr.*). Et hoc prout habes hic in litera «simul habitantes», alii habent quod multi simul habitaturi sunt, expone quod omnes qui multa habent facere et tractare simul possunt facere collegium approbatum de iure communi ut hic, et ista Inn. allegat extra., de exces. praela., c. Dilecta. (*X* 5.31.14)». Con riguardo al requisito del *simul habitare* si deve richiamare la tesi di G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, I, Roma 1977, pp. 10, 13-14 secondo cui l'esistenza della confraternita come «vera società organica» si avrebbe soltanto nell'«associazione di abitanti nello stesso luogo, che, governata da propri ufficiali e secondo un suo statuto, si raduna periodicamente in vista dello scopo spirituale comune». Tanto che – conclude l'A. – «quando mancano uno o più di questi elementi non conviene parlare di confraternita», come avverrebbe, ad esempio, nel caso delle unioni monastiche di preghiera. Queste osservazioni meritano qualche ulteriore considerazione. I passaggi accursiani riportati più sopra nel testo (cfr. § 3), utilizzano l'elemento della coabitazione non tanto in rapporto alla costituzione della confraternita, quanto per separare i *collegia* e i *sodalicia* o *societates*, in vista della separazione ulteriore, portata a conclusione da Bartolo, tra le confraternite religiose – cioè quelle dei *fratres* che evidentemente *simul habitant* – e le confraternite laiche o miste con scopo religioso. L'elemento primario e decisivo per la costituzione della confraternita risulta essere piuttosto quello della partecipazione ad uno scopo comune di carattere religioso (*simul tractare*), secondo le regole fissate nello statuto confraternale. D'altra parte però, nel delineare i profili giuridici delle confraternite, Bartolo inquadra queste ultime nell'ambito dei *collegia* che *fiunt in civitatibus et habent simul tractare*. L'appartenenza alla medesima *civitas* diventa indispensabile all'atto pratico: il *simul tractare* non può effettivamente realizzarsi se non tra coloro che abitano nella stessa *civitas*, cioè nello stesso territorio cittadino: «la città è uno spazio di appartenenza, identità e protezione: le mura (che ne segnano e ne garantiscono i confini) ne sono la traduzione fisica e il simbolo visibile» (P. Costa, *Cittadinanza*, Bari 2005, p. 18). Perciò – a proposito delle corporazioni, assimilate alle confraternite per il fatto di essere approvate entrambe *de iure communi* e non *de iure gentium* come le *civitates* – Bartolo precisa che «approbata sunt de iure communi collegia plurium facientium unam artem in una ciuitate uel loco» (ed. Venetiis 1570, f. 148*va*, sub 8). Il territorio diviene così l'elemento qualificante dei *collegia causa religionis* poiché rende effettivamente perseguibili gli scopi del *collegium* stesso. In sostanza, l'elemento territoriale, nella costituzione della confraternita, sembra svolgere il medesimo ruolo che svolge in relazione alla *iurisdictio*. Bartolo afferma che la *iurisdictio cohaereat territorio pro declaratione* e non *de necessitate*, essa cioè «è proprietà intrinseca dell'ufficio e della persona, piuttosto che proprietà intrinseca della cosa», riguarda cioè il *dominium* e non il territorio (cfr. D. Quaglioni, *Giurisdizione e territorio in una "quaestio" di Bartolo da Sassoferrato*, estratto da *Archivio Scialoja-Bolla. Annali di studi sulla proprietà collettiva*, I, Milano 2004, pp. 10, 11-12 e *passim*). Similmente, il *simul tractare* su cui si reggono le confraternite riguarda il «dominium» della confraternita, cioè il legame statutario tra le persone che ad essa partecipano – il *rector* è assimilato da Bartolo al *frater maior qui dicitur dominus domus* (cfr. *infra*, nel testo, § 7) – e non il territorio, ancorché il territorio sia il teatro d'azione dei *confratres*.

[33] Cfr. *supra*, nel testo, § 4.

[34] Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., *ibid.*, sub 5.

molteplici forme associative, il regime normativo delle confraternite di religiosi, delle confraternite di laici e di quelle miste. La *causa* è trattata in modo tecnico, e si modella in questo caso specifico su principi giuridici di natura diversa: i quali impongono di differenziare i *collegia permissa de iure gentium* dai *collegia permissa de iure communi*. I primi coinvolgono il grande problema dei Comuni (*populus unius ciuitatis, castri vel villae*)[35]. I secondi, invece, implicano, tra l'altro, la questione delle associazioni religiose. «Regula est quod omnia collegia sunt improbata nisi appareant permissa, ut supra, ea., l. prox., § in summa (*Dig*. 47.22.3.1). Videamus ergo ex quibus causis collegia de iure communi sunt permissa»[36]. In altre parole, quella regola generale tratta da *Dig*. 47.22.3.1, già presentata da Accursio come principio di riferimento in tema di legittimità dei *collegia* ma non ulteriormente chiarita[37], trova in Bartolo un compimento decisivo. Tra i *collegia permissa de iure communi* sono riconosciuti leciti i *collegia* istituiti *causa religionis*, ossia i *collegia* dei disciplinati, della misericordia, di coloro che aiutano gli oppressi ed altri simili[38]; ed anche i poveri possono «facere collegium simul ad sustentationem eorum vitæ»[39].

In sostanza, nella dottrina di Bartolo, ciò che subisce un processo di tipizzazione è la *causa*, dal che deriva la tipizzazione delle diverse forme associative: questo permette di ricondurre tutte le associazioni fondate *religionis causa* nel novero dello *ius commune*. Davvero significativo, al riguardo, quell' «et similia» con cui Bartolo termina la rassegna dei *collegia religionis causa*, a voler includere l'ampia congerie di associazioni aventi a diverso titolo scopo religioso, dalla quale restano escluse invece tutte le altre forme di *colligationes*[40]. E il requisito della legittimità della *causa* diviene discriminante anche riguardo allo scioglimento del *collegium*. L'associazione cessa di esistere se vi è la concorde volontà di tutti gli associati di sciogliere l'associazione (*quae-*

35 Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., *ibid*.: «Videamus ergo ex quib. causis collegia de iure communi sunt permissa. Pro cuius euidentia debes scire quod quaedam collegia sunt permissa de iure gentium, quaedam de iure ciuili. De iure gentium, collegium quod appellatur populus unius ciuitatis, Castri vel villae, l. Ex hoc iure, supra, de iusti. et iu., ibi «edificia collata», agris termini positi» etc. (*Dig*. 1.1.5). Et hoc tenet gl. in l. I, § I, supra, quod cuiusque uni. no. (*Dig*. 3.4.1.1). Inn. tamen in c. Cum ab ecclesiarum, extra, de off. ord. (*X* 1.31.3) videtur tenere quod non gaudeat priuilegio ciuitatis vel Castri vel villae nisi approbetur a superiore. Sed non puto quod ista approbatio sit necessaria, cum a iure gentium sit permissum».

36 Il passo completo alla nota precedente.

37 Per il testo accursiano cfr. *supra*, § 4.

38 Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., f. 148*va*, sub 6: «Quędam collegia approbantur de iure ciuili, ut collegia quae fiunt causa religionis ut supra, e., l. I, § sed religionis (*Dig*. 47.22.1), unde collegia disciplinatorum et collegia misericordiae et collegia iuuantium oppressos et similia, sunt approbata de iure communi».

39 Bartolo, *ibid*., sub 9: «Permittitur etiam de iure communi pauperib. personis facere collegium simul ad sustentationem eorum vitae, dum tamen non conueniant plus quam semel in mense, ut supra, eo., l. I § I (*Dig*. 47.22.1*pr*). Omnia alia collegia et omnes aliae sectae et colligationes sunt prohibitae, et ideo istae sectae quae fiunt in ciuitatib. quae non fiunt super his, quę habent simul tractare, item istae l‹igae› que fiunt inter ciuitates, et inter principes et Barones non valent».

40 I testi di riferimento alle precedenti note 38 e 39.

dam est dissolutio quae sit omnibus de collegio volentibus), ed anche se «praetextu collegii liciti committant illicita»[41]. Quest'ultima fattispecie – trattata altrove da Bartolo con riferimento al problema della tirannide[42] – in questo caso rinvia evidentemente alle elaborazioni già chiare nella glossa accursiana, secondo cui se la *societas* è lecita ma il *pactum* intercorrente tra i consociati è illecito, il *collegium* risulta illecito[43]. Perciò, conclude Bartolo, esso viene autoritativamente sciolto (*Quaedam est dissolutio inuita quae sit mandato superioris propter aliquod delictum collegiatorum, ut puta si pretextu collegii liciti committant illicita*)[44]: al pari di quanto è richiesto per la costituzione del collegio, anche per il suo scioglimento interviene un atto autoritativo a sancirne l'esistenza e l'inesistenza[45].

[41] Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., f. 149*ra*, sub 21: «Quaero, qualiter collegia dissoluentur? Resp. quaedam est dissolutio quae sit omnibus de collegio volentibus ut supra, eo. l. I, in fi. (*Dig.* 47.22.1*in fi.*), vel omnib. mortuis, nullo remanente, l. Sicut municipium, § fi., supra, quod cuiusque uni. (*Dig.* 3.4.7.2), et quod no. in l. Eius in fi., infra, ad munici. (*Dig.* 50.1.27.3). Quaedam est dissolutio inuita quae sit mandato superioris propter aliquod delictum collegiatorum, ut puta si pretextu collegii liciti committant illicita, l. proxi., in princ. (sic!) et l. I, II respon. supra, eo. (*Dig.* 47.22.1*pr.*), et sup. de extraor. crim., Sub pretextu (*Dig.* 47.11.2)».

[42] Bartolo, *Tractatus de tyranno*, sub q. VIII: «Quid enim, si una congregatio etiam licita semel deliquit? Certe poterit de iure dissolvi, ut ff. de re militari, l.iii, §. si plures [D. 49,16,3,9]. Vidi enim sub pretextu religionis aliquos congregari et statum civitatis turbare. Ex qualitate ergo personarum comprehenditur, an istas sodalitates turbare sit actus tyrannicus». Riporto il testo da D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tiranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze 1983 (Il pensiero politico. Biblioteca, 11), p. 200.

[43] Cfr. *supra*, nel testo, § 4.

[44] Cfr. il testo completo alla precedente nota 41.

[45] Il commento di Bartolo sullo scioglimento della confraternita prosegue con una lunga disquisizione intorno alla destinazione dei beni del *collegium dissolutum*, problema che egli mette in relazione con il genere di *collegium*; ed in quest'ambito ricevono una diversa disciplina la confraternita dei Templari, quella della Misericordia, quella dei Disciplinati in ragione della loro differente *causa* costitutiva. I Templari sono una associazione religiosa che può *habere* soltanto in comunione, e pertanto – se sciolta – deve rendere i propri beni *apud superiorem*. La Misericordia è una associazione laicale con scopo religioso che può *habere*, ma soltanto *propter utilitatem publicam*, e quindi – se sciolta – non può trattenere alcun *commodum*. I Disciplinati sono una associazione laicale con scopo religioso che può *habere aliquid propter se* ed *aliqua ad commoditatem universitatis*: nel caso di scioglimento, i beni devono essere divisi tra gli appartenenti all'associazione. Ecco il testo di Bartolo nei passaggi salienti (*In Secundam Digesti* cit., f. 149*ra-rb*, sub 22*ca. pr.*): «quedam sunt collegia quae possunt habere in communi et nihil in particulari, ut collegia religiosorum: et in istis dissoluto collegio remanent apud superiorem (...) et ita fuit obseruatum quando fuit destructum collegium templariorum per summun Pontificem (...) Quaedam sunt collegia quae habent aliquid non propter se sed ut distribuant inter alios, ut collegium misericordiae, quod habet bona ut nutriat pueros et alat infirmos; et tunc, etiam destructo collegio non remanent apud eos (...) Quandoque sunt collegia quae habent aliquid propter se, et hic aduerte quandoque est in communi aliquid per se principaliter et directo (...) si erat in communi aliqua res deputata ad proprium usum eius, ut puta in fraternitate disciplinatorum est vestis ad cuiuslibet proprium usum deputata, certe ille qui recedit debet illam vestem sibi habere (...) Si vero habent aliqua ad commoditatem universitatis (...) isto casu si aliquis inde recedit nihil inde debet habere (...) Si vero uniuersitas dissoluatur in totum, isto casu debet diuidi inter eos de uniuersitate». La varietà delle tipologie delle associazioni *causa religionis* è l'elemento che fa pronunciare al Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 202 il seguente giudizio: «"Societas" o "universitas"? A seconda della risposta la confraternita è un patrimonio indiviso o possiede ciò che oggi chiamiamo personalità giuridica».

Ma la classificazione dei *collegia* permessi *religionis causa*, dopo queste prime esemplificazioni, è sottoposta ad una schematizzazione tecnica ulteriore. Il pretesto per affrontare l'argomento è offerto dalla legislazione decretalistica che aveva imposto l'approvazione pontificia a suggellare la fondazione dei *collegia* religiosi. Il che finiva per contrastare la regola generale, secondo cui i *collegia* costituiti *religionis causa* sono permessi *de iure communi*, ossia *approbantur de iure ciuili*. Era lo *ius civile* che, confortato dallo *ius commune*, doveva provvedere a riconoscere il *collegium*[46]. Il conflitto dà occasione a Bartolo per individuare due *species* di associazioni, tutte rientranti nel *genus* dei *collegia* istituiti *causa religionis*, ciascuna sottoposta però ad un regime giuridico differente. Così, la dottrina consolidatasi nel commentario bartoliano finisce per separare le associazioni religiose i cui componenti, pur animati da spirito religioso, restano *personae saeculares* (*quis vult instituere collegium causa religionis, ita quod remaneant personę seculares*), come i disciplinati e gli appartenenti agli altri generi di confraternite più sopra citate (*ut sunt collegia disciplinatorum et alia de quibus supra feci mentionem et sunt permissa de iure communi*), dalle associazioni religiose i cui partecipanti sono *personae ecclesiasticae* (*vult quis instituere collegium causa religionis, ita quod ecclesiasticae personae efficiantur, et istud non potest fieri sine autoritate summi pontificis*): le prime sono permesse de *iure communi*, le seconde devono ricevere l'approvazione pontificia[47]. Ed ecco che *fratres* e

[46] Il che darebbe ragione al Monti, *Le Confraternite Medievali* cit., II, p. 64, secondo cui le confraternite laicali – con il significato chiarito oltre nel testo – non sembrano aver ricevuto l'approvazione del comune entro cui si trovavano ad operare. Tuttavia, a sostegno di questa tesi non paiono di assoluto rilievo le motivazioni addotte dal Monti, e cioè il fatto che «nei loro documenti e nemmeno nelle provvisioni comunali» non si faccia riferimento alla necessità del «riconoscimento da parte delle autorità civili ed ecclesiastiche». Il problema non sembra risolversi nell'ambito del *collegium* o del comune cittadino e quindi dello statuto comunale, ma nell'ambito dello *ius commune*: era la scienza giuridica – di cui si coglie un esempio di prim'ordine in Bartolo – a fornire la soluzione della questione e a dettare la disciplina del riconoscimento giuridico delle confraternite laicali (diversamente per quelle ecclesiastiche, per le quali era necessaria l'approvazione pontificia, come chiarito *supra*, nel testo). Dapprima Bartolo afferma che questi *collegia sunt approbata de iure communi*, poi afferma che *approbantur de iure ciuili* (per il passo completo cfr. la precedente n. 38): l'uso indistinto ed alternato delle locuzioni *ius commune* e *ius civile* lascia intravedere come lo *ius commune* fosse da intendere quale *ius civile* per eccellenza: il *Corpus iuris* giustinianeo forniva tutti i riferimenti normativi per l'approvazione dei *collegia religionis causa*, e non era necessario alcun altro intervento autoritativo. Nello *ius commune*, pertanto, passato al vaglio della scienza giuridica, si deve ricercare la chiave di volta del riconoscimento delle confraternite.

[47] Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., f. 148*va*, sub 6*ca. pr.*: «Sed contra hoc [cioè contro la regola secondo cui i *collegia* che *fiunt causa religionis sunt approbata de iure ciuili*] obstat extra, de reli. do., c. Religionum diuersitatem, lib. 6 (*VI* 3.17.c.u.), ubi nullum collegium causa religionis potest institui sine autoritate summi pontificis. Sol.: aut quis vult instituere collegium causa religionis, ita quod remaneant personę seculares, ut sunt collegia disciplinatorum et alia de quib. supra feci mentionem, et sunt permissa de iure communi, ut hic (*Dig*. 47.22.3); aut vult quis instituere collegium causa religionis ita quod ecclesiasticae personae efficiantur, et istud non potest fieri sine autoritate summi pontificis, ut in contrario (*VI* 3.17.c.u.)». Inoltre l'episcopato fu sempre più orientato verso l'autorizzazione preventiva e il controllo permanente delle confraternite. Ampi ragguagli sul punto in G. Le Bras, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969 (I fatti e le idee, 185), pp. 210-213.

confratres[48], facenti parte dei *collegia* permessi *religionis causa*, sono membri gli uni delle associazioni religiose, gli altri delle associazioni laicali con scopo religioso: la classificazione giungeva così a compimento.

6. Que personae possunt esse in collegio

La *causa religionis*, nel commentario bartoliano, viene in argomento anche per un altro aspetto, ovvero con riferimento alla possibilità di consentire alle donne l'accesso alle confraternite. In realtà l'interrogativo di partenza, *que personae possunt esse in collegio*, piuttosto che la questione femminile, mira a dipanare il problema della contemporanea presenza della stessa persona in più di un *collegium*. In quest'ambito Bartolo riprende il tema della partecipazione femminile, un tema caro nella presentazione della disciplina dei *collegia licita* in ragione della questione di fondo ad essa sottesa, cioè la capacità giuridica delle donne. Sotto questo profilo, ad esempio, Guglielmo Durante, nello *Speculum*, dedica un titoletto al fatto che «mulieres collegium facentes possunt syndicum facere». Afferma, al riguardo, lo *Speculator*[49]:

> [L. I, part. III, *in rubr*. De syndico]: Quid de mulieribus? Dic quod si faciunt collegium, ut sunt moniales, bene possunt facere syndicum, extra, de priuileg., Ex parte, prima (*X*. 5.33.13), de rescriptis, Cum dilecta (*X*. 1.3.22). Alioquin non, cum non fungantur ciuilibus officiis, ff. de regulis iuris, Foeminę (*Dig*. 50.17.2), et sic de consuetudine seruatur, quae multum in talibus operatur, ut Cod. de emancip., le. I et II et l. fi. (*Cod*. 8.48.1 *et* 2 *et* 6).

Le donne sono escluse dall'esercizio degli *officia civilia*. Tuttavia, qualora siano riunite a formare un *collegium* – come nel caso in cui assumano lo *status* monacale – esse possono esprimere il *syndicus* a difesa del proprio *collegium*. E così, quegli *officia civilia* ad esse vietati in quanto persone singole (*Alioquin non, cum non fungantur ciuilibus officiis*) sono invece ad esse consentiti in quanto membri di un *collegium* (*Dic quod si faciunt collegium, ut sunt moniales, bene possunt facere syndicum*). Semmai c'è da notare, con lo *Speculator*, come anche «de consuetudine servatur» il divieto di assunzione dei *civilia officia*: una consuetudine che sembra consolidare nei fatti l'applicazione rigida e persino restrittiva del principio di diritto[50].

[48] Cenni sulle diverse accezioni del vocabolo *fratres* e del vocabolo *confratres* – il primo ad indicare «la comune consanguineità spirituale dei battezzati in Cristo», il secondo «la collegialità dei soci di una corporazione» – in Meersseman, *Ordo fraternitatis cit.*, I, pp. 6-7. D'altra parte, secondo il giudizio espresso a fine Ottocento dal Solmi e ricordato da V. Racca, *Le associazioni in Italia prima delle origini del Comune*, Milano 1899, estr. da «Il Filangieri», 9 (1899), p. 15, in Italia fin dal tempo dei longobardi il termine *confratatio* risulta indicativo di un «rapporto di comune interesse economico (costruir chiese e simili) con impronta religiosa».
[49] Guglielmo Durante, *Speculum iuris*, I, ed. Venetiis 1602, p. 234*b*, sub 5.
[50] Per dettagli sul punto si rinvia alle considerazioni sulla partecipazione femminile alle confraternite – con particolare riguardo al tema dell'esclusione delle donne (p. 51) «from civil, political and administrative power» – di G. Casagrande, *Confraternities and lay female religiosity in late medieval and Renaissance Umbria*, in *The politics* cit., pp. 48-60 (ivi bibl.).

Bartolo tira dunque le fila di un discorso antico: le donne possono entrare a far parte delle confraternite, ne sono un esempio i *collegia mulierum religiosarum* costituiti per distribuire elemosine (*in collegiis quae celebrantur ut dentur eleemosinę optime possunt esse sicut etiam viri, ut videmus, quod sunt collegia mulierum religiosarum*). Ma è evidente che qui egli utilizza le soluzioni già chiare alla dottrina precedente in chiave nuova, per elaborare cioè il criterio generale di ammissione delle donne ai *collegia licita*: esse sono sempre da ammettere se la *causa* per la quale l'associazione è costituita non contraddice la condizione femminile (*omnes masculi et etiam fęminę si tamen illud cuius causa collegium celebratur non repugnet statui mulierum*)[51]. In questo contesto, per contrasto, egli ricorda il divieto per le donne di svolgere attività di insegnamento e di giurisdizione (*Nam in collegio decurionum non posset esse mulier vel in collegio Doctorum (...) Est enim eis docendi et iudicandi officium interdictum*)[52]. In sostanza, il divieto di assunzione dei *civilia officia*, come l'insegnamento e l'amministrazione della giustizia, risulta assorbito nel problema della *causa*, già trattato da Bartolo con riguardo alla liceità del *collegium*, ed ora in argomento ai fini dei criteri di ammissibilità ad esso.

La ricerca di un principio primario caratterizza anche il successivo argomentare di Bartolo intorno a *quae personae possunt esse in collegio*, tanto che si percepisce sempre più nettamente come si tratti di questione da considerare elemento cardine del regime giuridico dei *collegia licita*: per il diritto non è indifferentemente ammissibile alla confraternita qualunque soggetto; vi sono precisi elementi che si intersecano con la partecipazione associativa, ed è pertanto necessaria la messa a punto di una disciplina che contemperi le diverse

[51] Angelozzi, *Le confraternite laicali* cit., p. 53 osserva che la partecipazione delle donne all'elezione delle cariche societarie e il loro intervento alle assemblee era esclusa in ragione del fatto che esse «non partecipano, almeno nella forma collettiva e tanto meno in quella pubblica, al momento qualificante della vita della confraternita, l'autoflagellazione, che, al massimo, possono esercitare privatamente». A questa considerazione si devono opporre le chiare indicazioni sia di Guglielmo Durante, riportate più sopra nel testo, sia di Bartolo: le donne possono eleggere il proprio *syndicus*, a condizione che esse effettivamente *faciant collegium*. Ma per *facere collegium* – precisa Bartolo – la causa associativa non deve contrastare con la condizione femminile. Dal che deriva che i *collegia* confraternali in cui era prevista la flagellazione non potessero essere retti da donne e neppure essere aperti alle donne – se non in maniera ridotta e parziale fino ad escluderle dalla "vita pubblica" della confraternita – giacché l'impegno devozionale risultava contrario alla condizione femminile. In questi casi le donne *non faciunt collegium*, semplicemente partecipano a qualche attività di esso, e dunque restano escluse dalle cariche e dall'intervento assembleare.

[52] Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., f. 149*ra*, sub 16: «Quaero, quae personae possunt esse in collegio? Resp. omnes masculi et etiam fęminę si tamen illud cuius causa collegium celebratur non repugnet statui mulierum. Nam in collegio decurionum non posset esse mulier vel in collegio Doctorum, l. Fęminę, infra de reg. iu. (*Dig*. 50.17.2). Est enim eis docendi et iudicandi officium interdictum secundum Apostolum (*1Tm*. 2,12), sed in collegiis quae celebrantur ut dentur eleemosinę optime possunt esse sicut etiam viri, ut videmus, quod sunt collegia mulierum religiosarum». Sul fondamento romanistico e canonistico del diverso *status* della donna rispetto all'uomo cfr. G. Minnucci, *Processo e condizione femminile nella canonistica classica*, in *Studi di Storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, Bologna 1999, pp. 130-132 (ivi bibl.).

posizioni. Così monaci e chierici non possono entrare a far parte di un *collegium sine licentia superioris*, o il servo *sine licentia domini*[53]. Ma il problema davvero si complica – e richiede una ulteriore sistemazione di ordine generale – quando la stessa persona intende aderire a più di un collegio (*Quaero an aliquis possit esse in duobus collegiis*). Bartolo espone i dettagli, utilizza esempi, fino al risultato finale della separazione tra *collegia necessaria* e *collegia voluntaria* che molto aggiunge alle conoscenze circa lo *status* giuridico delle confraternite. Queste ultime sono da classificare tra i *collegia voluntaria* per i quali è possibile consentire la partecipazione dello stesso soggetto a più di una forma associativa, sempre che l'adesione all'una non contrasti con l'adesione all'altra (*Si vero quaeris an possit inesse pluribus collegiis voluntariis, dico: si quidem exercitium eius ad quod unum collegium sit est impedimento ad exercitium alterius ad quod aliud collegium celebratur, tunc non potest esse in pluribus collegiis*). Dietro una soluzione così piana si cela in realtà la raffinatissima teorizzazione del modello giuridico cui ricondurre i *collegia licita* e con essi le confraternite. Una teorizzazione che si conosce almeno fino dai tempi della glossa accursiana ma che, nel commentario bartoliano, si articola in profili distinti e definitori. Torna così attuale la teorica accursiana del *corpus*[54] a dare l'impronta giuridica delle forme associative, ma con l'ulteriore trasposizione – sempre sul piano giuridico – dell'idea del tutto e delle parti evocata dall'immagine del *corpus*[55]: esso è al tempo stesso unità e somma di parti (*totum et pars, seu corpus et membra*), l'*uniuersitas que diuiditur in membra*. L'appartenenza al tutto

[53] Bartolo, *ibid.*, sub 17: «Quaero utrum monachus vel clericus possit ingredi aliquod collegium sine licentia superioris. Resp. quod non, sicut nec seruus sine licentia domini ut supra, l. prox. in fi. (*Dig.* 47.22.3.2), et quod habuisti notatum infra, de reg. iu., l. Ex pęnalib. (*Dig.* 50.17.58), et dixi in l. I, supra, De stipu. ser. (*Dig.* 45.3.1)».

[54] Cfr. il successivo paragrafo. Sull'uso dell'immagine del *corpus* ad identificare la *civitas* come corpo vivente cfr. Costa, *Cittadinanza* cit., pp. 15-16. E sui legami tra i concetti di *corpus*, *universitas* e *civitas* cfr., Id., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I: *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Bari 1999, pp. 9-13. Sull'idea di *civitas* medievale come «organizzazione politica», «personalità morale», e come «universitas» nel pensiero di Bartolo cfr. D. Quaglioni, *«Civitas»: appunti per una riflessione sull'idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali*, in *Le ideologie della città europea dall'Umanesimo al Romanticismo*, a cura di V. Conti, Firenze 1993, pp. 60-69.

[55] Ecco il passo completo, commentato di seguito, nel testo (Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., f. 149*ra*, sub 18): «Quaero an aliquis possit esse in duob. collegiis: tex. supra, eo., l. I, § non licet (*Dig.* 47.22.1.2) videtur dicere quod non. Tu dic quod quaedam sunt collegia qua subalternantur adinuicem et habent se ut totum et pars, ut corpus et membra. Exemplum: in uniuersitate nostra est tota uniuersitas que diuiditur in membra, videlicet uniuersitas Vltramontanorum et Citramontanorum, et diuiditur etiam per nationes. Isto casu potest esse quis in toto et in uno membro illius totius, sicut potest esse quis de uno populo et de una prouincia, vel de uno burgo sub una ciuitate, et sim. Quaedam sunt collegia qua habent se ut species separatae. In istis est aduertendum: aut queris utrum quis possit esse in uno collegio necessario et in alio voluntario Et potest poni exemplum: tu es ciuis istius ciuitatis origine et sic es de collegio istius ciuitatis necessario, certe poteris effici alterius ciuitatis vel collegii voluntarie, ut infra, ad munici., l. Domicilium et l. Assumptio et le. Nihil (*Dig.* 50.1.20 *et* 6 *et* 31). Si vero queris an possit inesse pluribus collegiis voluntariis, dico: si quidem exercitium eius ad quod unum collegium sit, est impedimento ad exercitium alterius ad quod aliud collegium celebratur, tunc non potest esse in plurib. collegiis, d. l. I, § non licet, supra, eo. (*Dig.* 47.22.1.2). Si vero exercitium unius non est

non impedisce l'adesione a più di una parte di quel tutto (*potest esse quis in toto et in uno membro illius totius*): l'appartenenza ad una *civitas* non impedisce l'appartenenza ad un borgo (*potest esse quis de uno populo et de una prouincia, vel de uno burgo sub una ciuitate, et sim.*). In sostanza vi sono *collegia* che sono formati di parti separate anch'esse a loro volta qualificabili come *collegia*. Questi ultimi, in quanto parti del tutto, sono definibili come *voluntaria*, giacché consentono al soggetto di decidere se aderire o meno ad essi, a differenza del *collegium* necessario a cui il soggetto appartiene senza possibilità di sottrarsi. (*Quaedam sunt collegia qua habent se ut species separatae. In istis est aduertendum, aut queris utrum quis possit esse in uno collegio necessario et in alio voluntario*). Evidentemente le confraternite rientrano tra i *collegia* che potremmo definire di "secondo tipo", ossia quelli *voluntaria*, per il fatto che è rimessa alla scelta dei singoli l'adesione ad uno o più di essi nell'ambito della *civitas* che determina invece una appartenenza necessaria. Al riguardo Bartolo cita il caso concreto della contemporanea adesione di un soggetto a due *collegia voluntaria*: ad una corporazione di arti ed alla confraternita dei disciplinati, comportamento senz'altro lecito in quanto la partecipazione all'una non contrasta con la partecipazione all'altra (*Si vero exercitium unius non est impedimento ad exercitium alterius, verbi gratia: tu es de collegio unius artis, quid prohibet quod non sis de collegio disciplinatorum?*).

Il carattere volontario di queste forme di *collegia* porta come conseguenza ulteriore che, neppure per statuto, possano essere imposti divieti all'ingresso ed all'uscita dalla confraternita, con il solo limite della *legitima causa*, quale ad esempio può rinvenirsi nell'eventuale temperamento rissoso del richiedente (*in collegiis istis voluntariis potest quis libere ingredi, et pacta seu leges collegii quae essent de admittendis tantum certis personis, et non ultra, essent leges improbat? (...), nisi hoc fieret ex causa legitima, ut quia vellet ingredi aliquis rixosus vel turbolęntus homo (...) Item exire potest quis libere*)[56].

7. *La disciplina giuridica dei* collegia*:* per quas personas regentur collegia permissa

Il commentario bartoliano offre ancora l'analisi di numerosi aspetti del regime giuridico delle confraternite, nella loro duplice qualificazione religiosa e laica con finalità religiosa: una trattazione ordinata, puntuale, frutto di una schematizzazione che restituisce il quadro completo entro cui trova sod-

impedimento ad exercitium alterius, verbi gratia: tu es de collegio unius artis, quid prohibet quod non sis de collegio disciplinatorum? Certe non video, arg. infra, ad mu., l. Assumptio, § iuris prudentibus, et l. Libertus, § praescriptio, eo. tit. (*Dig.* 50.1.6.2 et 17.3). Facit Cod., de postu., l. Quisquis (*Cod.* 2.6.6), et de asses., l. ult. (*Cod.* 1.51.14)».

[56] Bartolo, *ibid.*, sub 19: «Quaero utrum quis possit exire de collegio quod intrauit, et aliud intrare sine contradictione cuiusquam. Resp. in collegiis istis voluntariis potest quis libere ingredi, et pacta seu leges collegii quae essent de admittendis tantum certis personis, et non ultra, essent leges improbatę, l. I, Cod. de monop. (*Cod.* 4.59.1), nisi hoc fieret ex causa legitima, ut quia vellet ingredi aliquis rixosus vel turbolęntus homo, l. fi., supra de offic. proc. Ces. (*Dig.* 1.19.3). Item exire potest quis libere, ut supra, e., l. I in fi. (*Dig.* 47.22.1.2)».

disfazione non soltanto la ricerca del come la confraternita venga giuridicamente ad esistenza – secondo le linee già esposte – ma anche della sua capacità di redigere statuti, di agire in giudizio, di essere giudicata al suo interno o piuttosto di fronte al giudice comunale, ed altro ancora.

In questo ambito, la prima questione che si incontra è quella del *rector* e dei suoi poteri, cioè di colui che è eletto dai membri dell'associazione quale responsabile del *collegium*. Come si può immaginare, non si tratta di argomento affrontato per la prima volta da Bartolo. Anzi, il fatto che il tema dei *collegia licita*, fin dall'età dei glossatori, fosse stato considerato all'unisono con quello delle *universitates*, apre lo sguardo su una sterminata congerie di fonti anche e soprattutto processualistiche, gli *ordines iudiciarii*, che risalgono a tempi di molto anteriori a Bartolo e che sconfinano talora nella teorizzazione della persona giuridica[57].

La dottrina accursiana, al riguardo, offre una visione d'insieme, che si può seguire nei seguenti passaggi salienti:

> [*Dig*. 3.4.1] ad v. *aliorum*: (...) Sed an societas quinque vel sex scholarium in uno hospitio faciat syndicum vel actorem, videtur quod sic, set tamen causa sit societas cum licita sit societas, ut patet ex definitione societatis[58].

E ancora:

> [*Dig*. 3.4.1] ad v. *syndicum*: Differunt haec tria: syndicus, oeconomus et actor. Nam oeconomus tantum ab episcopo constituitur et in rebus Ecclesiasticis ut Cod. de sa. san. eccl., l. Iubemus, infra, in pr. (*Cod*. 1.2.14*pr*.), et de epi. et cle., l. Omnes qui, § et hoc nihilominus (*rect*. Hoc nihilo minus) [*Cod*. 1.3.32(33).4]. At syndicus pro qualibet uniuersitate ut hic (*Dig*. 3.4.1) et pro pluribus tantum, ut patet ex interpretatione nominis cui deseruire debemus, ut Cod. de epis. et cle., l. Decernimus (*Cod*. 1.3.26), et de defen. ciuit., l. Defensores II, ibi nominis «sui tantum officio fungantur», et in fi. ibi «ut id tantum» etc., et in glo. fi. (*Cod*. 1.55.5). Nam dicitur syndicus quasi singulorum causas dicens, licet lex uideatur syndicum simpliciter defensorem appellare ut infra de mu. et ho., l. Munerum, § defensores (*Dig*. 50.4.18.13). Sed dic defensorem scilicet uniuersitatis alicuius. Actor autem dicitur in una causa tantum, licet syndicus ad omnes ut infra, e., l. Item, § sed si ita, versic. «sed hodie» (*Dig*. 3.4.6.1), et infra de mu. et ho., l. fi., § defensores (*Dig*. 50.4.18.13). Item actor etiam ab uno constitutus quandoque ut Inst. de curat., in fin. (*Inst*. 1.23.6), et quandoque ab uniuersitate ut hic (*Dig*. 3.4.1)[59].

E infine:

> [*Dig*. 3.4.3] ad vv. *duae partes*: (...) Et not. quod non exigitur ut duae partes consentiant in decurionem, sed ut duae partes assuerint vt hic (*Dig*. 3.4.3). Sed an consentientes debeant esse tot, scilicet ut sit maior pars totius ordinis, an sufficiant quod maior pars consentiat praesentium, quod est verius ar. infra, de tu. et cu. da. ab his, l. Vbi absunt (*Dig*. 26.5.19), secundum Azo. Et ad idem potest induci infra de re. iur., l. Aliud, § refertur (*Dig*. 50.17.160.1), et Cod. de pred. decurio., l. II, ibi «totius vel maioris» (*Cod*. 10.34.2*pr*.), et infra ad munic., l. Quod maior (*Dig*. 50.1.19). Sed certe istae

[57] Per i prodromi civilistici alla dottrina innocenziana sulla persona giuridica cfr. F. Liotta, *'Persona ficta'. Spunti prodromici della teoria di Sinibaldo de' Fieschi nei glossatori civilisti*, in *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, IV, Napoli 2001, pp. 533-544.
[58] *Gl.* «aliorum», ad *Dig*. 3.4.1, in *Digestum Vetus* cit., col. 405.
[59] *Gl.* «syndicum», ad *Dig*. 3.4.1, *ibid*., col. 406.

> non aperiunt, sed solum dicunt quod maior pars; sed haec potest esse ratio, quod sufficit maior pars praesentium quia alias nihil prodesset huius legis dictum: nam, etsi omnes adessent, uinceret tamen maior pars, arg. infra de iniur., l. Sed si unius, § filio (*Dig.* 47.10.17.11), licet sit arg. contra, infra de arbi. (*rect.* «De receptis: qui arbitrium receperint ut sententiam dicant»), l. Item si., § fi. (*Dig.* 4.8.17.7). Sed hoc non consideratur hic, item alia ratione: quia quasi unum corpus est, siue sint omnes siue quidam, dummodo duae partes. Vnde quod maior pars huius corporis praesentis facit, valet[60].

Dietro un argomentare tanto limpido si cela in realtà più di una importante questione, della quale del resto gli *ordines iudiciarii* risultano carichi. Quanto Accursio, in queste glosse, considera dal lato della possibilità, per le *societates* e per le *universitates*, di eleggere in quanto *corpora* – con la maggioranza dei due terzi (*duae partes*)[61] – un proprio *syndicus* o *defensor pro pluribus*, *quasi singulorum causas*, ed un *actor in una causa tantum*, si presenta – in certa letteratura processualistica[62] – sotto l'aspetto dell'individuazione delle *exceptiones* utilizzabili per respingere la legittimità della carica di *syndicus* o *rector*, e di *oeconomus* – qualora si tratti di difendere le *res ecclesiasticae* – così da respingere l'azione eventualmente intentata dal *collegium* per mezzo del rappresentante del *collegium*. A solo titolo esemplificativo, si ricorderanno brevemente tre fra i più importanti scritti sul processo che gettano una luce sull'arco di tempo tra Glossa e Commento. Per l'età preaccursiana, ad esempio, desta grande interesse la *Summula* di Pillio *Precibus et instantia* (1190) dove, sotto la premessa «uideamus, qualiter excludatur qui alieno nomine actionem intendit»[63] si rintraccia una trattazione dettagliata dalla quale si apprende che sia l'*actor* sia il *syndicus repelluntur*:

1) se non sono eletti *a duobus partibus universitatis*;

2) se si dubita della loro legittima elezione e non venga data prova di essa;

3) se l'*actor* non possa essere tale *ratione sue persone*, ancorchè vi siano specifiche eccezioni;

4) se, *in causa ecclesiae*, il *syndicus* sia un laico;

5) se l'*universitas* che ne ha ordinato l'elezione sia illecita, giacché l'*actor* e il *syndicus* non hanno una *amministratio ordinaria* ma *demandata*[64].

[60] *Gl.* «duae partes», ad *Dig.* 3.4.1, *ibid.*, col. 408.

[61] Il tema della maggioranza dei due terzi, richiesta per l'elezione del *rector* della confraternita, apre evidentemente un ulteriore filone di ricerca. Si rinvia qui al recentissimo studio di F. Galgano, *La forza del numero e la legge della ragione. Storia del principio di maggioranza*, Bologna 2008, ed in particolare le pp. 13-92. Si rinvia altresì allo studio fondamentale di E. Ruffini, *Il principio maggioritario: profilo storico*, Milano 1976 (si vedano in particolare le pp. 29-30 sulla formazione del criterio della maggioranza dei due terzi); e a P.V. Aimone-Braida, *Il principio maggioritario nel pensiero di Glossatori e Decretisti*, in «Apollinaris», 48 (1985), pp. 209-285 (da utilizzare con cautela per l'attribuzione delle fonti).

[62] Non soltanto nel «Precibus et instantia»– citato di seguito nel testo – ma, ad esempio, anche nel successivo (ante 1234) *Ordo* 'Scientiam' in *Der Ordo iudiciarius "Scientiam"*, a cura di L. Wahrmund, in *Quellen zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter*, II.1, Innsbruck 1913 (rist. anast. Aalen 1962), pp. 31-32.

[63] *Pilli Medicinensis Svmmula de Reorum Exceptionibvs Precibvs et Instantia*, a cura di H. Hoehne, in «Ius Commune», 9 (1980), p. 190.

[64] Per il passo completo cfr. *ibid.*, pp. 196-197.

Si tratta di questioni che, ancora tra il 1216 e il 1234, quando vedono la luce le due redazioni dell'*ordo* di Tancredi, ricevono le medesime soluzioni – sia con riguardo alla differenza tra *syndicus* e *actor* in relazione alla generalità o meno del mandato, sia con riguardo alle modalità di elezione *a tota uniuersitate uel a maiori parte* – soluzioni presentate nell'ambito di una sistematizzazione generale: «Videamus, quis sit syndicus, quis actor, quis eos constituere potest et qualiter, et quis possit constitui, et quod sit eorum officium»[65]. Senza parlare poi – per l'età più vicina a quella del Commento – dello *Speculum* di Guglielmo Durante, in cui lunghissime e specifiche trattazioni sono intitolate *De syndico*, *De oeconomo*, *De actore constituto*[66], nelle quali si ripropongono, ancorchè arricchiti, i temi del passato. La rosa di argomentazioni qui di seguito elencate, e selezionate all'interno di una più articolata esposizione, ne sono la dimostrazione[67]:

1) «Syndicus debet a duob. partibus curiae uel toto collegio constitui»;

2) «Negans si est uterque, quis eorum probare debeat. Ostendens syndicatum, debet probare solennitatem affuisse»;

3) «Laicus non debet in rebus ecclesiasticis constitui»;

4) «Differentia inter syndicum et actorem, et inter actorem uniuersitatis et actorem tutoris».

Nello *Speculum*, inoltre, desta attenzione un elemento specifico – per la verità perfettamente rispondente al gusto metodologico dell'epoca – e cioè la *forma*, ossia la formula da utilizzare per l'elezione del *syndicus*, la quale si rivela essere un deposito di tutta la dottrina precedente e ancora condivisa[68].

Ma quando infine si passa a Bartolo, si ha l'impressione che il lungo e intenso lavorio del passato subisca un autentico salto di qualità, proprio con riferimento al tema delle confraternite. In Bartolo le vecchie dottrine sull'*universitas* ed il suo *syndicus*, alle quali appena si è accennato, si calano in un ambiente qualificato, in un ente, si potrebbe dire con linguaggio moderno: quello della confraternita e con le dovute distinzioni tra le diverse *species* di essa. Dopo la premessa in cui viene riconosciuta ai *collegia* la possibilità di *inuicem rectorem facere – si volunt*, giacché possono *esse sine rectore seu prelato*[69] – viene appresso il seguente quesito: «dubitatur si est collegium clericorum vel laicorum simul, ut est uniuersitas scholarium et istae uniuersitates disciplinatorum, an possit fieri rector laicus»[70]. Da qui si ha cognizione

[65] Il testo in *Pillius, Tancredus, Gratia Libri de ordine iudiciorum*, a cura di F.C. Bergmann, Göttingen 1842 (rist. anast. Aalen 1965), pp. 123-126.
[66] Guglielmo Durante, *Speculum* cit., pp. 233*b*-241*a*.
[67] *Ibid.*, pp. 233*b*-234, sub «Summarium» 1, 12, 18; p. 239°, sub «Summarium»: 6.
[68] *Ibid.*, p. 238.
[69] Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., f. 148*va*, sub 12: «Quaero, per quas personas regentur collegia permissa? Pro cuius declaratione debes scire quod de esse collegii non est quod habeat rectorem. Potest enim esse sine rectore, seu prelato (...) Tamen, si volunt, possunt sibi inuicem rectorem facere».
[70] Il testo alla nota successiva.

innanzitutto del fatto che le confraternite, come quella dei disciplinati, raggruppano al tempo stesso laici e chierici: il che, dal lato giuridico, pone il problema di sapere se l'eventuale *rector* possa essere indifferentemente un laico o un chierico. In realtà, la *quaestio* è così posta per illustrare altro, destinata com'è a sancire la separazione definitiva e classificatoria tra due specie di *collegia* o *universitates*: quelle in cui il *rector* è titolare di poteri giurisdizionali, e quelle in cui egli meramente gestisce gli affari dell'associazione. Prende forma l'ulteriore elemento chiave dell'assetto giuridico delle confraternite. Queste ultime – a differenza delle associazioni di *scholares* e di *artifices* – non godono di *iurisdictio*, il *rector disciplinatorum* non ha poteri di giurisdizione nei confronti degli appartenenti alla confraternita di cui egli è espressione[71]. Si tratta di un elemento di separazione di grandissimo rilievo tra le confraternite e gli altri fenomeni associativi, una separazione che impedisce di considerare le confraternite alla stessa stregua delle corporazioni, ed ancor meno dei comuni, questi sì rientranti nel noto concetto giuspubblicistico di autonomia. Dunque, il problema di partenza – se il *rector* di una associazione mista di laici e chierici possa essere *laicus* o *clericus* – resta in forza soltanto con riguardo a quelle associazioni alle quali sono riconosciuti poteri giurisdizionali. Porterebbe fuori dal nostro tema scendere nei particolari di una simile questione, implicante evidentemente il problema del *privilegium fori* dei chierici.

Non è trascurabile invece il modo con cui Bartolo affina i contorni dei poteri legittimi del *rector* nei confronti dei suoi *confratres* o dei *tenuiores*, qualora si tratti di un *collegium* fondato *ad sustentandum eorum vitam* (*Item exemplum in collegio tenuiorum qui ad sustentandum eorum vitam faciunt collegium*): a loro il *rector* si presenta non come *iudex* in senso tecnico, ma come fratello maggiore (*nullam habent iurisdictionem, sed magis habent quandam praeminentiam fraternalem, ut in istis collegiis quae causa religionis celebrantur (...) Ista potestas est similis illi potestati quam habet frater maior qui dicitur dominus domus*), come *prior*: in ciò del resto si esprime la *ratio* confraternale[72]. Ciò significa che – in caso di disobbedien-

[71] Bartolo, *In Secundam Digesti cit.*, f. 148*rb*, sub 13*pr*: «dubitatur si est collegium clericorum vel laicorum simul, ut est uniuersitas scholarium et istae uniuersitates disciplinatorum, an possit fieri rector laicus. Videtur quod non quia nullam potest habere iurisdictionem in clericos ut in Aut. Statuimus, Cod. de epis. et cle. (*Auth. Statuimus* post *Cod.* 1.3.32), et extra. de for. compe., c. Si diligenti (*X.* 2.2.12). Sol.: debetis scire quod quaedam sunt collegia quorum rectores habent iurisdictionem, ut rector scholarium et rectores artificum, ut d. Aut. Habita (*Auth. Habita* post *Cod.* 4.13.5), et l. fi. Cod. de iurisd. om. iud. (*Cod.* 3.13.7). In istis non potest effici rector laicus ita quod habeat iurisdictionem in clericos qui sunt de collegio, ut dictis iurib. Fateor tamen quod si aliquis laicus eligeretur ut rector esset, tamen illi clerici essent ab eius iurisdictione exempti, et ideo non coguntur seruare mandata eius quia non possunt se subijcere eius iurisdictioni. Nec est nouum quod aliqui de collegio sint exempti et priuilegiati, l. I, infra ad municip. (*Dig.* 50.1.1), et ibi tangit in gl. (*gl.* «privilegio» ad *Dig.* 50.1.1)».

[72] La dottrina professata da Bartolo circa i poteri non giurisdizionali del *rector* della confraternita trova una riprova esemplare nello statuto dei disciplinati di Vicenza del 1263. Nella parte in cui lo statuto si occupa dell'eventuale lite tra membri della congregazione (cap. 5, «Si lix vel discordia esset inter aliquos sociorum dicte congregationes») è stabilito che i litiganti «simpliciter se com-

za (*si non vult obedire*) – il solo potere punitivo esercitabile dal *rector* è quello dell'espulsione dalla confraternita (*non potest grauari ultra, nisi expellatur de collegio*)[73]. Ciò tuttavia non impedisce di vedere decisa la questione in sede giudiziale, ma è necessario – in questo caso – che il *confrater* disobbediente sia d'accordo a rispondere della propria condotta in un tribunale (*priores eorum non possunt ad ius aliquem eorum trahere inuitum, sed corripiunt ipsum volentem*): un tribunale civile se il *confrater* è laico, ecclesiastico se è chierico[74]. Il fatto che il *rector* non eserciti poteri giurisdizionali giustifica la soluzione finale, opposta rispetto a quella da adottare con riguardo alle corporazioni di cui si è detto più sopra: il *rector laicus* di una confraternita può punire anche il *confrater clericum* se *delinquens*, non già *vigore iurisdictionis, sed magis amore fraterno*; oppure – può adire un tribunale ecclesiastico, nel rispetto del *privilegium fori*, se il chierico lo voglia. Come si può capire, la differenza tra il potere di correzione fraterna ed il potere giurisdizionale, considerata con gli occhi del giurista, diviene una differenza fondamentale, tale da travolgere persino il diritto del chierico di essere giudicato da un altro chierico, secondo i dettami della riserva del foro.

8. *(segue)* Coram quibus conuenientur ista collegia et corpora

Quanto fin qui esposto tratteggia una parte della disciplina processuale coinvolgente le confraternite, ossia la disciplina della questione processuale interna al *collegium*. Accanto ad essa, Bartolo analizza la questione processuale esterna, che viene in argomento allorché la confraternita sia citata in giudizio da chi non ne fa parte: *coram quibus conuenientur ista collegia et corpora*? Già la *Magna Glossa* ed ancor prima di essa gli *ordines iudiciarii* avevano affrontato il problema della rappresentanza processuale del *rector*

promittere in rectorem dicte congragationis et guardianos eiusdem, tam de civili quam criminali causa, et de hoc quod laudatum fuerit per eos, obtemperare mandatis eorum» (il testo dello statuto è edito da Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., I, p. 478). Il termine *compromittere* va proprio nel senso del lodo extragiudiziale, ed anche il riferimento a liti civili e penali – che per l'ordinaria giurisdizione rinvierebbero a giudici diversi – lasciano trasparire come non si tratti di una *vis iurisdictionis* in senso tecnico. Sulla «giurisdizione morale» degli officiali – quale risulta dai documenti di alcune confraternite fiorentine – cfr. anche Monti, *Le Confraternite Medievali* cit., II, pp. 68-70.

[73] Per maggiori dettagli sulle pene per infrazione alle regole statutarie cfr. Le Bras, *Studi di sociologia* cit., p. 202.

[74] Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., f. 148*rb*, sub 13*ca. m.*: «Quaedam sunt collegia quorum rectores nullam habent iurisdictionem, sed magis habent quandam praeminentiam fraternalem, ut in istis collegiis quae causa religionis celebrantur. Nam priores eorum non possunt ad ius aliquem eorum trahere inuitum, sed corripiunt ipsum volentem, et si non vult obedire non potest grauari ultra, nisi expellatur de collegio. Ista potestas est similis illi potestati quam habet frater maior qui dicitur dominus domus, l. Pronunciatio, § familiae, infra de verb. sig. (*Dig.* 50.16.195.1). Item exemplum in collegio tenuiorum qui ad sustentandum eorum vitam faciunt collegium. Nam rector illius collegii habet illam curam ut congreget et ut inueniat pro illis: in istis dico quod etiam laicus poterit esse rector et punire clericum delinquentem. Non enim punit eum vigore iurisdictionis, sed magis amore fraterno ut dictum est».

dell'*universitas*[75]. In Bartolo, però, il tema processuale esterno riapre la questione del diverso regime giuridico delle associazioni laiche, di quelle ecclesiastiche e di quelle miste, tutte riconducibili alle diverse *species* di associazioni fondate *religionis causa*, con il significato più sopra chiarito. E si riapre, perciò, la questione dello *status* laicale o clericale dei membri della confraternita, come per ribadire ulteriormente quale sia l'elemento decisivo atto ad attribuire al *collegium* la qualifica di secolare e di ecclesiastico; elemento rinvenibile sul piano processuale non in ragione dello scopo per il quale l'associazione si è costituita, ma in ragione dell'appartenenza o meno dei suoi membri all'ordinamento ecclesiastico. Ne consegue che le confraternite in cui i *confratres* siano laici (*si sint collegia secularium*) dovranno essere citate di fronte al tribunale comunale civile (*coram superioribus iudicibus secularibus*), mentre le confraternite di chierici (*si est collegium clericorum*) dovranno essere citate di fronte al giudice ecclesiastico (*coram iudice ecclesiastico*)[76].

La linearità di una simile disciplina si arresta di fronte alle confraternite "miste", in cui gli aderenti siano laici e chierici, come ad esempio in quella dei disciplinati. In questo caso, per stabilire se si tratti di associazione laicale o di associazione religiosa, si segue il criterio della maggioranza: se prevalgono i *confratres* laici, la confraternita è qualificabile come secolare (*si quidem maior pars est laicorum, dicetur collegium laicorum quomodo maior pars trahit ad se totum*), nel caso opposto è qualificabile come religiosa. Una valutazione, questa, che, come si sa, è necessaria ai fini dell'individuazione del giudice chiamato a dirimere l'eventuale controversia intentata contro la confraternita. L'associazione in maggioranza laicale dovrà essere citata di fronte al giudice secolare (*Et ideo posset conueniri coram iudice laico*), se invece sono in maggioranza i *confratres clerici*, l'associazione religiosa che ne consegue dovrà essere citata di fronte al giudice ecclesiastico (*Si uero maior pars esset clericorum, conueniretur etiam coram iudice ecclesiastico, eadem ratione*). Dove invece è la materia del contendere a venire in primo piano, e a concorrere con lo *status* laicale o secolare degli appartenenti alla confraternita, è nel caso della lite *de rebus spiritualibus*. Qui la *ratio personae* – ossia lo *status* laicale o ecclesiastico secondo il criterio della maggioranza – concorre con la *ratio materiae* e vede quest'ultima prevalente: se il processo è instaurato contro una confraternita a maggioranza laica per una questione spirituale, il tribunale avente giurisdizione è non già quello civile – come detterebbe lo *status* laico della confraternita – ma quello ecclesiastico, in ragione della natura spirituale della *res litigiosa*, ed in ragione pertanto del difetto di giurisdizione del giudice laico sulle questioni

[75] Cfr. il paragrafo precedente.
[76] Bartolo, *In Secundam Digesti* cit., f. 149*ra*, sub 14: «Quaero, coram quibus conuenientur ista collegia et corpora? Resp. coram superiorib. iudicib. secularib., si sint collegia secularium ut supra, e., l. I in prin. (*Dig.* 47.22.1*pr*), vel coram iudice ecclesiastico si est collegium clericorum, ut d. Auth. Statuimus (*Auth. Statuimus* post *Cod.* 1.3.32), et Auth. Clericus quoque, in lite pulsatus, e. tit. (*Auth. Clericus quoque* post *Cod.* 1.3.32)».

spirituali (*de rebus spiritualibus iudex laicus non se intromittit, secundum iura canonica*)[77].

Ancora diversamente avviene per i *collegia* in cui la *pars* laica e quella ecclesiastica si equivalgano, il che avviene proprio e soprattutto nelle associazioni a scopo religioso come quella della misericordia; ed anche negli ospedali che – com'è noto – sono retti da ecclesiastici ma raccolgono grandi masse di poveri e di sventurati laici (*Si vero essent ęquales, vel ęqualis eorum potestas, ut est in ciuitate ista collegium misericordiae, quo regitur hospitale, ubi tantam potestatem habent clerici quantam laici*). Torna, questa volta, ad avere rilievo la *ratio personae*: non, evidentemente, per il criterio di maggioranza di cui sopra, bensì per la *maior dignitas* riconosciuta da Bartolo allo *status* clericale. Ovviamente, è di nuovo sul piano processuale che si pone la questione: questo genere di confraternite dovrà essere convenuto di fronte al giudice ecclesiastico (*tunc puto quod debent conueniri coram iudice ecclesiastico, quasi pars clericorum dignior trahat ad se partem laicorum*)[78].

9. *(segue)* Super quibus possunt facere statuta seu leges talia collegia*: le confraternite e il sistema dello* ius commune

Che poi i *collegia* possano *facere statuta* è questione assodata, nel commentario bartoliano. Il tema, naturalmente, coinvolge non soltanto le confraternite, ossia i *collegia* fondati *religionis causa*, ma tutte le forme associative che Bartolo è andato man mano classificando. Significativi sono i limiti imposti a questa attività normativa, limiti che si possono riassumere sostanzialmente in due punti:

1) l'obbligo di dettare regole statutarie che riguardino esclusivamente lo scopo per il quale il *collegium* si è costituito, cioè regole che mirino alla conservazione dell'attività che l'associazione si è proposta di perseguire (*Item possunt facere syndicum et eorum coadunationes pro eorum iustitia conseruanda de his quae simul habent facere*)[79].

2) il divieto di emanare regole statutarie che possano arrecare pregiudizio a qualcuno (*non faciant inuicem legem per quam aliis praeiudicetur*) senza un valido motivo, come avverrebbe, ad esempio, se lo statuto consentisse l'ingres-

[77] Bartolo, *ibid.*, sub 15: «Sed ‹si› collegia sunt clericorum et laicorum simul, aduertendum est si quidem maior pars est laicorum, dicetur collegium laicorum, quomodo maior pars trahit ad se totum, l. Quod maior, supra ad muni. (*Dig.* 50.1.19). Et ideo posset conueniri coram iudice laico: hoc dico si pro reb. temporalib. conueniatur. Nam de reb. spiritualib. iudex laicus non se intromittit, secundum iura canonica. Si uero maior pars esset clericorum, conueniretur etiam coram iudice ecclesiastico, eadem ratione».

[78] Bartolo, *ibid.*, sub 15*ca. m.*: «Si vero essent ęquales, vel ęqualis eorum potestas, ut est in ciuitate ista collegium misericordię, quo regitur hospitale, ubi tantam potestatem habent clerici quantam laici, tunc puto quod debent conueniri coram iudice ecclesiastico, quasi pars clericorum dignior trahat ad se partem laicorum, arg. l. Quicquid, § cum partes, supra de acq. rer. do. (*Dig.* 41.1.27.2), et l. Quae religiosis, supra de rei uendi. (*Dig.* 6.1.43)».

[79] Il testo completo alla nota successiva.

so nel *collegium* ad alcuni soggetti e non ad altri, nonostante l'esercizio della medesima *ars* (*ut puta si faciunt legem ut certę personę possint tantum illam artem exercere et non alii, et quod quibusdam liceat et quibusdam non*)[80].

L'efficacia di queste forme normative è limitata all'interno del *collegium*. Bartolo ammette che le associazioni possano «invicem facere leges», ed in quell'*invicem* è racchiusa la forza vincolante, su base personale, degli statuti confraternali, i quali hanno perciò efficacia nei confronti dei soli membri dell'associazione[81]. La sanzione per l'inosservanza di questi limiti è, naturalmente, l'invalidità delle deliberazioni del *collegium* (*istę eorum leges sunt reprobatę*).

Non a caso si è fatto uso, fin qui, delle locuzioni "regola statutaria" e "forma normativa". La stessa cautela non sarebbe stata opportuna se fossero stati in argomento gli statuti comunali o gli statuti corporativi. Ma se si considera che Bartolo distingue tra i *collegia* i cui *rectores* hanno poteri giurisdizionali e i *collegia* – come le confraternite – i cui *rectores* «nullam habent iurisdictionem»[82], ci si rende conto che gli statuti confraternali, almeno a partire dagli anni a cavaliere tra il XIII e il XIV secolo – cioè negli anni del commentario bartoliano, e al tempo stesso gli anni in cui «alle corporazioni è (...) devoluta, per alcune materie, la giurisdizione penale e civile relativa all'arte»[83] – non hanno la stessa conformazione degli statuti corporativi, e tanto meno hanno la stessa natura giuridica degli statuti comunali[84]. La tutela processuale, tecnicamente intesa, delle deliberazioni confraternali non avviene all'interno del *collegium*, cioè di fronte al proprio *rector* o *syndicus*, ma di fronte al giudice comunale, secondo le regole più sopra chiarite. Ciò spinge ad evitare, per gli statuti delle confraternite, l'appellativo di norma statutaria, e fa preferire quello di regolamento, per l'esattezza di regolamento interno[85].

[80] Bartolo, *ibid.*, sub 20: «Quaero, super quib. possunt facere statuta seu leges talia collegia? Resp. super his qua pertinent ad artem suam, non super aliis, l. fin., Cod. de iur. om. iud. (*Cod.* 3.13.7), et ibi no. et hac l. ita tamen quod non faciant inuicem legem per quam aliis praeiudicetur, ut puta si faciunt legem ut certę personae possint tantum illam artem exercere et non alii, et quod quibusdam doceatur (*rect.* liceat *ex* ed. Venetiis, Apud Iuntas, 1615, f. 137*rb*, sub 20*ca. m.*) et quibusdam non. Item si faciunt pactum ut opus cęptum ab uno alius non perficiat, istę eorum leges sunt reprobatę, d. l. I, Cod. de monop. (*Cod.* 4.59.1). Item possunt facere syndicum et eorum coadunationes pro eorum iustitia conseruanda de his quae simul habent facere, ut not. in l. I, supra quod cuiusque uni., circa prin. (*Dig.* 3.4.1*pr.*). De aliis vero non, ut dictum est».
[81] Per una panoramica sulle materie generalmente disciplinate dagli statuti confraternali cfr. Le Bras, *Studi di sociologia* cit., pp. 194-199.
[82] Cfr. il precedente § 7.
[83] Cfr. M.R. Caroselli, s.v. *Corporazione medioevale*, in *Novissimo Digesto Italiano*, IV, Torino 1959, p. 868*a*.
[84] Gli statuti comunali sono predisposti da e per il *populus unius civitatis*, cioè da un *collegium* che è approvato non *de iure civili* – come le corporazioni e le confraternite – ma *de iure gentium*, come Bartolo chiarisce nel passo riportato *supra*, alla n. 35.
[85] In ragione delle considerazioni esposte nel testo non sembra di poter condividere l'impostazione della questione statutaria confraternale del Monti, *Le Confraternite Medievali* cit., II, pp. 70-71. Qui l'A., nell'equiparare lo statuto delle confraternite a quello del comune e soprattutto a quello delle arti, sostiene che non fosse necessaria alcuna concessione per redigere lo statuto confraternale, così come non era necessaria alcuna concessione per istituire la confraternita. Su quest'ultimo punto cfr. anche *supra*, n. 46.

Con la conseguenza che mentre gli statuti comunali e corporativi si inseriscono nel sistema dello *ius commune* come manifestazioni di autonomia – giacché il comune e la corporazione amministrano la giustizia al loro interno attraverso i propri giudici – le confraternite, invece, non sembrano inserirsi nel sistema giuspubblicistico segnato dall'endiadi *ius commune - ius proprium*. Esse contribuiscono semmai a irrobustire l'idea variegata del principio associativo tanto cara al Calasso[86], ma operante in questo caso in ambito privatistico. Una indicazione in tal senso si riceve indirettamente anche da un passaggio di Niccolò Tedeschi, il Panormitano (1386-1445), che a proposito della definizione grazianea dello *ius civile*, così scrive:

> [D.I c.8] ad vv. *Ius civile*: Nota quod ius civile sumitur quandoque strictissime pro eo iure quod quisque populus seu quelibet civitas sibi constituit.
> Secundo, ex hoc et ex textu nota quod nedum civitas sed etiam quelibet populus alterius loci potest sibi facere proprias leges, quod an sit verum not. Bart. in l. Omnes populi ff. de iustitia et iure (Bartolo, Comm. in D. 1,1,9), vide bonum textum. Et ipse plene examinat an quilibet populus tam de iure communi quam ex privilegio principis possit sibi condere leges et super quibus (...) Ordinare aliquid autem ad bonum commune est vel totius multitudinis vel aliter gerentis vices totius multitudinis.
> Ex quo infert quod privata persona non potest proprie condere legem etiam super familiam quia solum potest monere, sed si sua monitio non recipitur, non habet vim coactivam quam habere debet lex ad hoc ut efficaciter inducat ad virtutem (...) Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica ‹ad quam› pertinet

[86] Il rapporto tra corporazioni e confraternite è stato oggetto di diverse impostazioni storiografiche per le quali cfr. M. Gazzini, *Confraternite/corporazioni: i volti molteplici della «schola» medioevale*, in *Corpi, «fraternità», mestieri nella storia della società europea*, a cura di D. Zardin, Roma 1998 (Quaderni di Cheiron, 7), pp. 51-71. Per una esemplificazione delle opposte soluzioni date in letteratura a questo problema cfr. Durand, s.v. *Confrérie* cit., col. 143: «La confrérie ne se confond (...) pas avec la corporation»; H.J. Bermann, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 1998, p. 365: «all'inizio (...) le corporazioni erano confraternite sotto giuramento... di protezione e soccorso reciproci (...) Con il sorgere delle città (...) le corporazioni (...) conservarono anche forti connotazioni religiose». D'altra parte, nelle elaborazioni societarie e nei movimenti religiosi – fin dalla metà del 1200 – «motivazioni religiose, finalità e usi politici si legavano in un groviglio difficilmente districabile» (M. Gazzini, *Il* consortium Spiritus Sancti *in Emilia fra Due e Trecento*, in *Il buon fedele* cit., p. 168, ora in Ead., *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 157-196). Tuttavia, la necessarietà della separazione tra le corporazioni e le confraternite si percepisce principalmente sul piano del diritto, in età comunale, per le ragioni indicate nel testo. Sul piano sociale, invece – sempre in età comunale – non fu infrequente che la corporazione si comportasse come una confraternita (per qualche significativo esempio cfr. Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., III, pp. 1277-1289), ma questo elemento "di fatto" non deve indurre ad una equiparazione "di diritto" tra forme associative differenti e che, per loro statuto, si ispirano ad un *tractare simul* di diverso genere. Se invece si risale alle origini delle corporazioni, in età pre-comunale, si assiste per certi versi ad una situazione inversa: «là dove il formarsi di libere corporazioni venne osteggiato dal potere pubblico, sotto le forme di confraternite religiose si nascosero vere e proprie associazioni artigiane che, accanto agli scopi pii, perseguirono anche finalità di ordine economico e organizzativo; e avrebbero dato esse il modello alle corporazioni dell'età comunale» (F. Calasso, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano 1953², pp. 138-139). Per l'età comunale – a cui si fa riferimento sopra, nel testo – sembra perciò da condividere l'opinione espressa da Schiappoli, s.v. *Confraternite* cit., p. 815*b* secondo cui le corporazioni «quantunque messe sotto la protezione di un santo ed animate dallo spirito cristiano religioso, intendevano alla tutela dei proprî interessi economici o di classe, ma non si potevano considerare come confraternite intese ad opere di carità e di culto, quantunque portassero il nome di *confraternitates*, come in Francia».

> penas infligere et ideo solius eius est legem facere (…) editio legis dependet a iurisdictione propter virtutem coactivam.
> Dicit beatus Thomas in loco proxime allegato[87] quod ille qui gubernat aliquam familiam potest facere aliqua precepta vel statuta, non tamen habebunt proprie rationem legis, tum propter iurisdictionis defectum, ut supra dictum est, tum quia proprium legis est ordinare ad bonum commune. In una autem domo non est bonum commune sed particulare, quia sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis. Civitas autem est communitas perfecta[88].

La *virtus coactiva*, cioè la *iurisdictio*, spetta soltanto alla *multitudo vel persona publica*, la quale può *legem facere* (*Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica ‹ad quam› pertinet penas infligere et ideo solius eius est legem facere (…) editio legis dependet a iurisdictione propter virtutem coactivam*). La persona privata invece non può *condere legem* e non ha *vis coactiva*: *solum potest monere* (*privata persona non potest proprie condere legem etiam super familiam quia solum potest monere, sed si sua monitio non recipitur, non habet vim coactivam quam habere debet lex ad hoc ut efficaciter inducat ad virtutem*). Si ripete, in questi passaggi, un linguaggio a noi già noto per altri versi: la *familia*, la *domus*, la *monitio* priva di *vis coactiva* sembrano richiamare la figura del *rector* della confraternita, qualificato da Bartolo come *frater maior qui dicitur dominus domus*, il quale non ha poteri giurisdizionali e *non potest gravari ultra, nisi expellatur de collegio*[89].

Perciò, il difetto di giurisdizione dei *collegia* confraternali fa la differenza, e completa l'assetto finale del regime giuridico dei *collegia* fondati *religionis causa*.

10. *Conclusioni*

È stato osservato come lo statuto confraternale «è di una laconicità sconcertante e lascia molti interrogativi: Chi aveva preso l'iniziativa per la fondazione? Chi dirigeva la confraternita? Da chi venivano designati i dirigenti: secondo l'antica norma della *sanior pars*, o secondo quella più democratica della *maior pars*? (…) Di quale natura etico religiosa era l'impegno dei soci? Era un giuramento, un voto o una semplice promessa che obbligava in coscienza, cioè *sub peccato*, o unicamente *sub poena*? Le risposte a simili quesiti non venivano sempre espresse nell'atto di fondazione perché si supponevano conosciute da tutti»[90]. Sembra di poter attestare, al termine di questa breve indagine, che non stupisce il silenzio degli statuti confraternali su

[87] Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, I^{a} II^{ae}, q. XC, a. 3, Milano 1988^{2}, p. 941*b*.
[88] Il passo è edito da O. Condorelli, *La dottrina delle fonti del diritto nel Commentario del Panormitano sulla Distinctio prima del Decretum*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtgeschichte», Kan. Abt., 91 (2005), pp. 346-347.
[89] Cfr. *supra*, § 7.
[90] Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., I, p. 18.

questioni che scendono nel vivo della natura giuridica delle confraternite e della loro disciplina. Fino a che la scienza giuridica ufficiale non si occupò delle confraternite regnava la confusione assoluta, tanto che certa storiografia dei primi del Novecento avanzava qualche riserva sulle confraternite tra il Mille e il Millecento[91]. Anche perché con la nascita del comune si poneva il rapporto tra confraternita e comune. Così, fu la dottrina giuridica iniziata con la scuola dei glossatori e sviluppata nel commentario bartoliano, a fornire un tentativo di risposta ai quesiti sopra menzionati. Né poteva lo statuto confraternale fornire un tal genere di risposte, non essendo esso uno *statutum* in senso tecnico, ed essendo la confraternita un *collegium licitum causa religionis* senza poteri giurisdizionali. E la *scientia iuris* non poté delineare i tratti giuridici delle confraternite se non inquadrandole nel sistema dello *ius civile commune*. Ad esse si applicavano le regole dei *collegia licita*, per questa ragione gli statuti confraternali «supponevano conosciute da tutti» le regole su cui si reggeva la confraternita: ossia il fatto che la confraternita potesse dotarsi di un proprio regolamento, che fosse guidata da un *rector* eletto dalla maggioranza di almeno due terzi dei membri, e che il vincolo di ciascun membro era *sub peccato*, prevedeva cioè una correzione fraterna, ma poteva essere fatto valere *sub poena*, cioè in sede giurisdizionale ordinaria e secondo le regole processuali ordinarie, se il disobbediente fosse stato consenziente.

Perciò sembra di poter ripetere le parole con cui il Le Bras concludeva uno dei suoi più preziosi studi sulla storia delle confraternite: «Il quadro sommario che abbiamo tracciato lascia intravedere il dramma delle antiche confraternite. Il loro fine era di soddisfare le aspirazioni più alte come le più elementari, di servire la disciplina anelando all'indipendenza, di riplasmare la cristianità secondo lo spirito di ciascun luogo. Di qui i contrasti del loro carattere, delle loro costituzioni, dei loro rapporti. La teoria canonistica dei corpi autonomi non è intellegibile che ricollocata in questo quadro umano»[92].

[91] Cfr. Monti, *Le Confraternite Medievali* cit., II, pp. 60-61.
[92] Cfr. Le Bras, *Studi di sociologia* cit., p. 215.

Vescovi e confraternite (secoli XIII-XVI)

di Maria Clara Rossi

1. *Alcune premesse storiografiche e metodologiche*

Il rapporto fra vescovi e confraternite non è stato affrontato mai nel suo sviluppo diacronico, e ciò è tanto più singolare se si pensa che gli ordinari diocesani nel corso del medioevo, e anche successivamente fino al pieno XVI secolo, compaiono con enorme frequenza nelle carte dei sodalizi, di cui furono promotori, fondatori, controllori, giudici, oppure semplici interlocutori. In modo analogo – ne parleremo abbondantemente in seguito – gli atti delle cancellerie vescovili pullulano di provvedimenti indirizzati alle associazioni confraternali, laiche e non: oltre alle numerose elargizioni di indulgenze, agli interventi di pacificazione nei frequenti litigi insorgenti all'interno delle confraternite o con il clero locale, alle più marginali *litterae quaestuae*, si devono registrare da parte dei presuli forme di protagonismo diretto che andarono dalla fondazione degli stessi enti all'elaborazione di interi corpi statutari. Più in generale si può affermare, con il viatico delle fonti, che la storia delle confraternite è scandita da iniziative vescovili riguardanti sia la dimensione cultuale e religiosa, sia l'amministrazione dei patrimoni, talora consistenti, di cui le associazioni confraternali divennero progressivamente titolari; per non parlare, in ultimo, dei provvedimenti di natura disciplinare collocabili nel più vasto impegno vescovile di inquadramento religioso dei fedeli.

Lo scarso rilievo accordato a questo legame solido e continuativo ha le sue spiegazioni storiche e storiografiche, le quali in modo tutt'altro che arbitrario sono state ricondotte alla tradizionale enfasi posta dalla comunità scientifica sul carattere laicale delle confraternite nell'età tardomedievale[1]. Si tratta – ha scritto Roberto Rusconi – di un'enfasi certamente non infondata «che ha un effettivo riscontro nella vasta autonomia di cui questi organismi usufruirono»[2], e che, a livello storiografico si tradusse, negli anni Sessanta e Settanta – non a caso in concomitanza con l'evento conciliare – in una straordinaria stagione di studi sul movimento associativo dei laici, in importanti momenti

[1] R. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia Einaudi, Annali* 9: *La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, pp. 467-506 (p. 472).
[2] *Ibid.*, p. 472.

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

congressuali e in una messe altrettanto ricca di iniziative editoriali concernenti soprattutto la normativa statutaria. Ad una sensibilità storiografica tesa a cogliere soprattutto «il senso religioso delle esperienze associative laicali»[3] si aggiunse, soprattutto per merito della scuola francese, un interesse verso la "sociabilité" ovvero verso lo studio dei gruppi di fedeli uniti da relazioni di vicendevole soccorso e dal desiderio reciproco di «percorrere comunitariamente una via di salvezza per la vita e per la morte»[4]. D'oltreoceano invece, dagli studiosi anglofoni, pervenne alla comunità scientifica lo stimolo ad indagare le relazioni tra le confraternite e le politiche cittadine, soprattutto in riferimento a quelle realtà urbane come Venezia e Firenze, dove tali istituzioni conobbero uno sviluppo così capillare da diventare per lo stato interlocutori imprescindibili[5]. In pochi decenni – come mostrano le frequenti rassegne storiografiche approntate sulle confraternite medievali[6] – il clima culturale si è dunque enormemente arricchito, ampliando anche le basi documentarie della ricerca e le potenzialità euristiche delle fonti al punto che l'interesse verso la storia confraternale non è sembrato conoscere cedimenti. Tuttavia sono stati assai rari i riferimenti al nostro tema di partenza – il rapporto tra i vescovi e le confraternite – benché, lo si è detto in apertura, il loro interagire nella documentazione sia tutt'altro che infrequente.

Nondimeno c'era stato chi – come Giuseppe Alberigo – sin dall'inizio degli anni Sessanta aveva posto l'accento su di un "controllato inserimento" delle associazioni devote nel sistema diocesano, richiamando l'attenzione degli studiosi su alcune iniziative di "concentrazione" delle confraternite (a Bergamo, per esempio) che avevano indotto alcuni vescovi attivi fra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo ad approvare i fenomeni dei laici ma contemporaneamente a cercare di rafforzare l'autorità vescovile su di un settore così importante della vita cristiana. Lo studioso aveva inoltre ipotizzato che in

[3] Il pensiero corre soprattutto all'opera del padre domenicano Gilles Gérard Meersseman i cui studi confraternali, iniziati negli anni Cinquanta, si trovano raccolti con il fondamentale apporto di G.P. Pacini in *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, I-III, Roma 1977.

[4] La citazione è di G. De Sandre Gasparini, *Le confraternite nel medioevo italiano. Note storiografiche*, in *Storia della Chiesa in Europa*, a cura di L. Vaccaro, Brescia 2005, p. 352. Si veda anche sull'influenza della "sociabilità" nella storiografia confraternale L. Pamato, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo ed età moderna*, «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp. 9-51, in particolare pp. 14-17, e M. Gazzini, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie*, in Ead., *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 3-57, in particolare pp. 15-17.

[5] Pamato, *Le confraternite medievali* cit., pp. 15-16, 22-23; Gazzini, *Le confraternite italiane* cit., pp. 18-19. De Sandre Gasparini, *Le confraternite nel medioevo italiano* cit., p. 353.

[6] Oltre alle rassegne piuttosto recenti già citate nella nota 4 si devono ricordare almeno quelle di L. Orioli, *Per una rassegna bibliografica sulle confraternite medievali*, in *Le confraternite in Italia tra Medioevo e Rinascimento*, a cura di G. De Rosa, Roma 1980 («Ricerche di storia religiosa e sociale», n.s., n. 17-18), pp. 75-105; di D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e storia», 10 (1987), n. 35, pp. 81-137; di K. Eisenbichler, *Italian Scholarship on Pre-Modern Confraternities in Italy*, in «Renaissance Quarterly», 50 (1997), pp. 567-580.

qualche caso «il desiderio di indipendenza delle confraternite nei confronti del potere civile e dell'invadenza fratesca <avesse> portato ad una coincidenza con le affermazioni giurisdizionali dei vescovi»[7].

Le osservazioni di Alberigo presentavano *in nuce* proposte e temi di ricerca non abbastanza valorizzati nei numerosi studi venuti alla luce durante i decenni successivi: da un lato l'inserimento delle istituzioni confraternali nella vita religiosa della diocesi, la cui trama non poteva che essere "disegnata" dall'ordinario locale; dall'altro l'intreccio assai stretto fra il piano religioso e quello giuridico, intreccio che l'azione dei presuli tendeva a risolvere con un rapporto di subordinazione delle confraternite all'attività pastorale.

Proprio in merito a questo secondo tema si deve constatare – come ha fatto di recente Marina Gazzini sulla scia di Gabriel Le Bras – che il diritto non aiuta a fare chiarezza[8]. Nessun testo che riguardi le confraternite è presente nel *corpus* del diritto canonico ed anche la "dottrina" – constatava laconicamente lo storico francese – accorda loro poca attenzione[9]. Eppure i vescovi – è ancora il Le Bras che parla – pur in assenza di una specifica legislazione canonica se ne preoccuparono con sorprendente frequenza, sia nei concili sia nei sinodi locali, in special modo quando si trattava di arginare la concorrenza crescente esercitata dalle confraternite nei confronti delle parrocchie. «Un gruppo organizzato, con il suo clero, le sue cerimonie, la sua disciplina»[10] poteva infatti isolarsi dalla comunità locale andando a creare, di conseguenza, una parrocchia nella parrocchia o, più efficacemente una *ecclesiola in ecclesia*. Una questione così cruciale non poteva certo considerarsi esaurita con le brevi osservazioni del Le Bras; ciò nonostante la storiografia successiva non ha prodotto studi di carattere storico-giuridico[11] in grado di illuminare la natura giu-

[7] G. Alberigo, *Contributi alla storia dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secoli XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Atti del Convegno internazionale (Perugia, 25-28 settembre 1960), Perugia 1962, pp. 156-162, in particolare le pp. 167, 187-191.

[8] Gazzini, *Le confraternite italiane* cit., pp. 5-7. In riferimento all'età moderna si vedano le osservazioni di A. Turchini, *I 'loca pia' degli antichi stati italiani fra società civile e poteri ecclesiastici*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa*: *XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola, A. Turchini, Bologna 1999, pp. 369-410 (pp. 382-383).

[9] G. Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale*, Torino 1974, p. 546 (*Storia della Chiesa dalle origini ai giorni nostri*, XII/2, edizione italiana a cura di L. Prosdocimi e G. Pelliccia).

[10] Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche* cit., p. 550.

[11] Ho potuto prendere visione di G. Ferroglio, *La condizione giuridica delle confraternite*, Torino 1931 (che approfondisce il problema in modo analitico a partire dalla legislazione tridentina limitandosi a pochi cenni per quanto riguarda l'epoca medievale) ma non di D. Schiappoli, *Condizione giuridica delle confraternite ecclesiastiche*, Torino 1900. Sulle disposizioni del concilio di Trento in materia di associazioni devote laicali si veda anche M. Mombelli Castracane, *Ricerche sulla natura giuridica delle confraternite nell'età della Controriforma*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 55 (1982), pp. 43-116. Diversi cenni al tema della condizione giuridica delle confraternite ma soprattutto a quello del rapporto con i vescovi in G.M. Monti, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, I-II, Venezia 1927, vol. II, pp. 64, 87 (in queste pagine l'autore si pone esplicitamente il problema della necessità o meno, per le associazioni laicali devote, di un riconoscimento giuridico da parte delle autorità ecclesiastiche), pp. 135-136 (ven-

ridica degli enti confraternali e quella dei loro aderenti. Se infatti è possibile affermare in linea di principio che il diritto medievale considerava le confraternite alla stregua di *loca pia* – «termine generico con i quale le fonti dell'epoca indicavano quegli enti che perseguendo uno scopo pio, ovvero espletando attività religiose, di culto e caritative venivano considerati come un'integrazione dell'ordinamento ecclesiastico propriamente detto»[12] – chi si accinga a studiare in modo analitico diversi contesti territoriali, oppure singoli enti confraternali, può riscontare, come vedremo in seguito, varie oscillazioni e non poche contraddizioni di questo schema generale.

Non è compito di chi scrive, giacché altri lo faranno in questa sede[13], sciogliere i nodi problematici relativi alla "ambigua" posizione giuridica delle confraternite medievali; tale ambiguità peraltro contraddistinse la loro plurisecolare vicenda perlomeno fino all'anno 1604, quando papa Clemente VIII attraverso la promulgazione della *Quaecumque a Sede Apostolica* legiferò in modo pressoché definitivo sui rapporti tra gli ordinari diocesani e le confraternite[14]. Vale tuttavia la pena di ribadire che anche le autorità ecclesiastiche – e in particolare i vescovi – interpretarono in modo non univoco lo statuto giuridico delle associazioni devote, declinandone in forme diversificate l'organico inserimento nelle chiese locali e i reciproci rapporti. A fronte di presuli orientati a favorire i sodalizi, allargandone il prestigio mediante la concessione di privilegi e indulgenze o partecipando in prima persona all'elaborazione degli statuti e alle attività di culto, è possibile infatti incontrare, soprattutto nei secoli XIII e XIV, anche vescovi che manifestarono uno scarso interesse verso il fenomeno confraternale, consentendo il proliferare di "compagnie" con una precisa "connotazione" e "coscienza" laicale[15]. Nel corso del pieno e tardo Quattrocento aumentò invece la consapevolezza di molti vescovi "riformatori" di poter esercitare un ruolo di primo piano nella vita associativa dei laici e, di conseguenza, la volontà di intervenire sugli aspetti organizzativi, religiosi e amministrativi delle associazioni confraternali.

Si è parlato finora in termini piuttosto generici della necessità di affrontare storicamente il rapporto vescovi-confraternite; necessità giustificata,

gono elencati i sinodi francesi che legiferarono in merito alle confraternite). Il problema è posto anche in L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello stato di Milano dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano 1941 (rist. anastatica 1973), pp 221-238, capitolo intitolato *«Scholae» (Confraternite e pii consorzi elemosinieri)*.

[12] Gazzini, *Le confraternite italiane* cit., p. 6.

[13] Si veda in questo stesso volume il contributo di Cecilia Natalini, *Appunti sui* collegia religionis causa *nella dottrina civilistica tra Glossa e Commento*.

[14] Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico* cit., p. 233; G.G. Meersseman, G.P. Pacini, *Le confraternite laicali in Italia dal Quattrocento al Seicento*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, p. 114.

[15] Il riferimento è, per fare un esempio, alla situazione dell'associazionismo devoto trentino, che rivendicò con forza la sua natura laicale nei confronti dell'episcopato. Si vd. M. Garbellotti, *Le risorse dei poveri. Carità e tutela della salute nel principato vescovile di Trento in età moderna*, Bologna 2006, pp. 175-177. Della medesima autrice anche *Visite pastorali e loca pia tra legislazione e prassi*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia religiosa e sociale* cit., pp. 422-427.

almeno in ambito italiano, dalla dialettica costantemente realizzatasi, soprattutto nei secoli del basso medioevo, fra queste due istituzioni.

Quanto questa dialettica sia stata ampia e generalizzata è un discorso interamente da fare, ma è bene precisare che entrambi i termini del binomio in questione richiedono qualche delucidazione.

L'universo confraternale è davvero ampio e assai articolato: accanto a piccoli sodalizi circoscritti a quartieri o villaggi esistevano enti in grado di reclutare i propri soci dall'intero territorio cittadino, filiali locali di movimenti, come quello dei disciplinati, con diffusione ad amplissimo raggio, istituzioni confraternali dai tratti più marcatamente religiosi – per il legame con un ente ecclesiastico, per la precipua finalità cultuale, per la soggezione alle direttive del clero o di un convento di frati – altre invece dove l'apporto laicale era decisamente prevalente. Le confraternite insomma – è stato detto – si "annidavano" dappertutto: nelle chiese delle parrocchie innanzitutto, in quelle conventuali o nelle cattedrali, erano in grado di costruirsi propri oratori, di svilupparsi in simbiosi con i terzi ordini o con le comunità del clero regolare, di stringere legami con il mondo delle arti e delle professioni, di differenziarsi socialmente, a seconda dell'età dei soci o per nazionalità; assumevano un ruolo preminente in occasione delle festività e dei riti cittadini, giungendo con successo «ad avventurarsi sul terreno della povertà e dell'assistenza con i loro numerosi ospedali, le frequenti distribuzioni elemosiniere, l'interessamento per i carcerati, i condannati a morte, i sinistrati anonimi»[16].

A fronte di tale sorprendente multiformità cui non si addicono schematismi definitori, va detto che anche per quanto riguarda gli ordinari diocesani – che hanno goduto negli ultimi anni di un'attenzione rinnovata da parte degli storici[17] – le interpretazioni non possono essere generali, né ha senso rincorrere "astratte" concettualizzazioni. Le situazioni variavano a seconda dei luoghi, dei tempi e soprattutto dei "protagonisti" – i vescovi – portatori di valori e di esperienze diversificate e capaci di operare le loro scelte sulla base di intuizioni e convinzioni personali, seppure all'interno di realtà locali e problemi contingenti che rinviavano alle grandi questioni della Chiesa universale. È pur vero, come ebbe a scrivere Raoul Manselli nel lontano 1961 in un contributo dedicato ai vescovi e al movimento religioso del Duecento, che «il rinnovamento operato nella Chiesa dai nuovi ordini religiosi e dai movimenti popolari che li precedettero e li accompagnarono e li seguirono, comportò

[16] La citazione è di Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale*, p. 83 che elenca la «molteplicità» e la «fantasiosa varietà di funzioni» delle confraternite.

[17] Si vedano almeno il volume *Il difficile mestiere di vescovo*, «Quaderni di storia religiosa», 7 (2000), e alcune significative esemplificazioni in M.P. Alberzoni, *Città, vescovi e papato nella Lombardia dei Comuni*, Novara 2001. La medesima studiosa è tornata di recente sull'evoluzione dell'ufficio episcopale in Redde rationem villicationis tue. *L'episcopato di fronte allo strutturarsi della monarchia papale nei secoli XII e XIII*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella 'Societas christiana' (1046-1250)*, Atti della sedicesima settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 agosto 2004), a cura di G. Andenna, Milano 2007, pp. 295-370.

per i vescovi tutta una serie di nuovi compiti e di nuove responsabilità»[18], tra le quali va senz'altro annoverato il loro ruolo di vigile partecipazione, di mediazione e di disciplinamento delle innumerevoli e proteiformi iniziative del "popolo cristiano".

Viene dunque da chiedersi, così come è stato fatto di recente a proposito dell'*officium* del vescovo[19], se l'appartenenza di un numero crescente di ordinari diocesani agli ordini mendicanti, a partire dai decenni centrali del XIII secolo, abbia dato vita a relazioni privilegiate tra i numerosi frati-vescovi assurti al soglio episcopale e il fitto reticolo confraternale in cui si espresse la vita religiosa del laicato basso-medievale. Anche in questo caso schemi interpretativi rigidi non se ne possono applicare. Risulta maggiormente utile puntare sulla "qualità" del governo episcopale dei frati che amministravano le diocesi, evidenziando pur nella varietà delle situazioni locali, comportamenti o sensibilità personali specifiche verso i sodalizi confraternali esistenti nei territori diocesani. Il risultato non può che essere frammentario ed estremamente parcellizzato, sia perché tale è in larga misura lo stato delle ricerche sui presuli degli ordini mendicanti[20] (in particolare quelli appartenenti agli agostiniani, ai carmelitani e ai servi di Maria), sia perché i singoli studi dedicati alle confraternite danno conto dei provvedimenti vescovili con poche cenni riassuntivi e generalmente decontestualizzati dalla complessiva attività pastorale.

2. *Vescovi mendicanti e associazionismo laicale*

Il collegamento dei mendicanti con le associazioni devote laicali non era certo una novità: era infatti uno dei tangibili segni del gradimento dei frati presso i numerosi fedeli – uomini e donne – che, unendosi in *fraternitates*, si erano affiancati ai conventi per trarne benefici spirituali e per offrire in cambio aiuto in opere e difesa dell'ortodossia cattolica. E non ci si riferisce qui all'insieme di laici connotati con il termine di "penitenti", che aspiravano a stabilire legami "stabili" e "istituzionali" con i frati minori e predicatori, quanto piuttosto all'insieme delle *scholae*, *confratriae*, *societates* o *fraternitates* che avevano come riferimento le sedi degli ordini mendicanti e che, a partire dagli anni Trenta del Duecento, divennero progressivamente parteci-

[18] R. Manselli, *I vescovi italiani, gli ordini religiosi e i movimenti popolari religiosi nel secolo XIII*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel medioevo (sec. IX-XIII)*, Atti del II convegno di Storia della Chiesa in Italia (Roma, 5-9 settembre 1961), Padova 1961, p. 315.

[19] M.C. Rossi, *Vescovi nel basso medioevo (1274-1378). Problemi, studi, prospettive*, in *Il difficile mestiere di vescovo* cit., pp. 217-254, in particolare p. 243.

[20] Fa eccezione il recente volume *Dal pulpito alla cattedra. I vescovi degli ordini mendicanti nel '200 e nel primo '300*, Atti del XXVII convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani (Assisi, 14-16 ottobre 1999), Spoleto 2000 (in particolare si vedano i contributi di A. Rigon e di G.M. Varanini). Mi sia consentito anche il rinvio al paragrafo intitolato *L'attività pastorale di un vescovo mendicante*, in M.C. Rossi, *Governare una Chiesa. Vescovi e clero a Verona nella prima metà del Trecento*, Verona 2003, pp. 22-32.

pi dei meriti spirituali e delle preghiere dei frati, allargandone l'area di influenza e coagulando intorno ai conventi – soprattutto di area urbana – gruppi sempre più consistenti di persone.

Benché non si possa in questo contesto esaminare analiticamente tale complessa e multiforme realtà tracciandone una mappa circostanziata, va almeno recuperato, per la precocità dell'attestazione, l'esempio della cittadina francese di Limoges, ove nel 1239, un gruppo di laici associati in confraternita si radunava presso il convento dei frati minori, con lo scopo precipuo di illuminarne la chiesa attraverso una generosa sovvenzione di cera e candele[21]. Non si trattava di persone che avevano imboccato la strada di una conversione radicale, ovverossia di un regime di vita che si andrà poi formalizzando nell'*ordo poenitentium*, ma di una associazione di laici devoti entrati nell'orbita della "pastorale minoritica", così come accadde a molti altri fedeli in aree diverse della *christianitas*[22].

Una volta raggiunte le dignità episcopali i frati non smisero di garantire sostegno e favore alle confraternite sviluppatesi accanto ai loro insediamenti, non senza però una dimensione di controllo e disciplinamento che fu all'origine di non poche frizioni e controversie nei confronti delle autorità ecclesiastiche. Va detto altresì che tale atteggiamento di controllo fu indirizzato soprattutto verso l'area "magmatica" e diversificata dei penitenti, spesso orientati, come è noto, «a cercare strade autonome di sperimentazione cristiana»[23].

Gli esempi, anche in questo caso, si potrebbero moltiplicare, ma conviene senz'altro partire dalla città di Milano, che fu la sede, dagli anni Quaranta del XIII secolo, del primo arcivescovo reclutato all'interno dei frati minori. Gli *Atti di Leone da Perego (1241-1257) e della sua curia*, recentemente pubblicati da Maria Franca Baroni[24], restituiscono l'edizione accurata di un documento già conosciuto, contenente il riconoscimento e l'approvazione della *scola* sorta *in honorem sancti Francisci*. L'arcivescovo, il 28 dicembre 1247, permise agli uomini e alle donne del sodalizio di potersi riunire quattro volte all'anno nella chiesa dei minori, per partecipare alla messa, per ascoltare la predicazione dei frati e per contribuire con elemosine all'illuminazione del luogo e alla cura degli altari. Concesse loro infine un'indulgenza di quaranta

[21] Sulla *confratria que fit in ecclesia fratrum Minorum apud Lemovicense castrum* si è soffermato Servus Gieben, *Confraternite e penitenti dell'area francescana*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, p. 180. Ne ha parlato anche G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova 2003, p. 224.

[22] Per un panorama sulle confraternite di ispirazione francescana, oltre allo studio citato di S. Gieben, si veda anche il contributo di M. D'Alatri, *I Minori e la «cura animarum» di fraternite e congregazioni*, in *I frati Minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*. XXII Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 17-20 ottobre 1982), Todi 1985, pp. 143-170. Per quanto riguarda le confraternite di "area domenicana" pressoché interamente dedicato a queste tematiche è il secondo volume di Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit.

[23] Merlo, *Nel nome di san Francesco* cit., p. 231.

[24] *Gli atti dell'arcivescovo e della curia arcivescovile di Milano nel sec. XIII. Leone da Perego (1241-1257), sede vacante (1257 ottobre - 1262 luglio)*, a cura di M.F. Baroni, Milano 2002.

giorni e, in via eccezionale, l'autorizzazione per accedere ai sacramenti anche in periodo di interdetto[25].

Il riconoscimento accordato alla *scola* induce ad ipotizzare che Leone da Perego avesse effettuato anche una sorta di "indagine" preliminare sull'operato della fraternita, per verificarne le finalità ma soprattutto l'ortodossia, in un clima di forte proliferazione ereticale come era quello della città lombarda a metà del secolo XIII[26]. Le carte arcivescovili ci dicono infatti che una comprovata ortodossia era l'elemento identitario forte di un secondo "gruppo di laici" di ambito minoritico – il *consortium scollarum* di Sant'Antonio già dell'ordine dei minori – composto in prevalenza di <*militantes*> *ad fomentum catholice fidei*, cui lo stesso Leone da Perego accordò favori e attenzione nel 1255[27]. La sequenza degli atti arcivescovili ci informa dunque che una volta occupata la cattedra di sant'Ambrogio, Leone da Perego profuse un impegno qualitativamente significativo verso le *scole* di area francescana, sia per accertare l'ortodossia dei gruppi laicali milanesi ad esse afferenti, sia per promuovere i loro incontri e le loro attività presso i frati minori.

Non è segnalato analogo interesse da parte dell'arcivescovo di Milano verso le *societates* legate ai frati predicatori che afferivano alla chiesa di Sant'Eustorgio, le quali furono invece promosse o sostenute – come del resto le due precedenti congregazioni minoritiche – dai pontefici Innocenzo IV e Alessandro IV[28]. Si può dunque affermare che l'assunzione della carica arcivescovile non allentò i legami tra il frate minore Leone da Perego e i gruppi di fedeli che, pur mantenendo una laicità ben definita e senza adottare lo stato della penitenza volontaria, andavano stringendo legami di tipo associativo intorno ai luoghi francescani, allargando progressivamente l'area di influenza della pastorale minoritica.

Nel delicato passaggio «dal pulpito alla cattedra» è risaputo che i minori erano stati preceduti dai frati predicatori, i quali avevano avuto nomine vescovili già sul finire degli anni Venti, avviando su questo "tema" un ampio dibat-

[25] Si tratta del documento XLV, datato 28 dicembre 1247. Lo commenta anche Grado Merlo a p. XXVI dell'*Introduzione storica*, ora ripubblicata in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 4 (2002), pp. 29-110. Sull'operato dell'arcivescovo nella diocesi di Milano si veda R. Perelli Cippo, *La diocesi alla metà del tredicesimo secolo*, in *Diocesi di Milano*, I, Brescia 1989, pp. 259-284. Di recente si è soffermata sul medesimo personaggio anche M.P. Alberzoni, *Leone da Perego: strategie parentali e diffusione della presenza francescana nel Milanese*, in «Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani», 8 (2006), pp. 31-62.

[26] Anche Mariano d'Alatri ritiene che il problema dell'ortodossia fosse "cruciale" per le fraternità di area francescana: Id., *I Minori e la cura animarum*, pp. 150 e 153.

[27] *Gli atti dell'arcivescovo e della curia arcivescovile di Milano nel secolo XIII. Leone da Perego* cit., doc. CXXV, p. 126 (2 febbraio 1255). L'arcivescovo concede 40 giorni di indulgenza a tutti coloro che, pentiti e confessati, una volta al mese, nel giorno stabilito, si recheranno *zelo fidei* presso un *consortium scollarum beati Antonii olim predicti ordinis*.

[28] Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., II, pp. 925-926. Ne accenna anche M.P. Alberzoni, *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, Milano 1991, p. 82 nota 9 e p. 131 nota 67. La medesima studiosa ricorda, sulla base del Sevesi, che i due pontefici accordarono ripetuti favori anche alle *scole* di area francescana (pp. 82 e 131).

tito sia all'interno dei capitoli generali, sia nei circoli più ristretti composti dagli intellettuali di spicco dell'ordine[29]. Il percorso seguito in questa direzione dai seguaci di Domenico era stato problematico e accidentato come quello degli eredi di Francesco d'Assisi, lastricato di reticenze, di rifiuti delle promozioni vescovili e di frequenti *rappels à l'ordre* dei pontefici affinché non si verificassero rinunce da parte degli eletti. Tuttavia anche nel caso dei predicatori le dignità vescovili o arcivescovili, le nomine cardinalizie, come pure l'assunzione delle massime cariche di governo all'interno dell'ordine, avevano lasciato aperto lo spazio dell'impegno e dell'intervento nei confronti della realtà confraternale. L'interesse verso l'universo associativo si espresse prevalentemente attraverso lettere di fraternità, approvazione di statuti e soprattutto concessione di indulgenze; ma non furono rari i casi – lo vedremo meglio in seguito – in cui il ventaglio degli interventi vescovili contemplò anche l'emanazione diretta di corpi statutari composti in favore di singoli sodalizi.

Quanto mai esplicativa dell'atteggiamento degli esponenti di vertice dell'*ordo Praedicatorum* risulta la lettera con cui Giovanni di Wildeshausen[30], già vescovo di Diacovar in Ungheria e maestro generale dell'ordine, approvò gli statuti bolognesi della *fraternitas sive congregatio sancti Dominici*. Con una missiva, datata 12 giugno 1240, *Iohannes Dei gratia episcopus et ordinis Praedicatorum magister* augurò ai membri della *societas* di compiere il loro cammino sulla terra *in operibus gratiae salutaris* illuminati dall'esempio del beato Domenico, sotto il cui patrocinio il sodalizio si era posto. Gli aderenti, *in unum congregati*, si proponevano soprattutto di realizzare "opere pie", attraverso le quali sollevare i bisognosi dalla condizione di miseria e procurare loro *salutifera obsequia animarum*[31]. Dopo aver elencato per esteso i dieci capitoli dello statuto bolognese il maestro generale concesse a tutti i membri della fraternita di san Domenico la partecipazione ai meriti spirituali dell'ordine, estendendo loro, in caso di morte, i medesimi benefici destinati ai frati[32]. Anche Giovanni dunque, titolare della massima carica dell'*ordo Praedicatorum* e contemporaneamente investito dell'onere episcopale in una zona "problematica" della cristianità, non trascurò l'impegno diretto verso gli ambienti confraternali, offrendo con la sua lettera il "modello" a molte successive lettere di fraternità domenicana, che ad essa si ispirarono con varianti e aggiunte, come ebbe a scrivere il padre Meersseman, senza nulla mutare nella sostanza[33].

La pur breve rassegna di interventi che abbiamo presentato consente di mostrare che da parte di personaggi posti al vertice degli ordini mendicanti e

[29] G. Andenna, *I primi vescovi mendicanti*, in *Dal pulpito alla cattedra* cit., p. 47.
[30] Su Giovanni di Wildeshausen basti il riferimento al contributo di Andenna, *I primi vescovi mendicanti* cit., pp. 47-51.
[31] La lettera è stata pubblicata dal padre Meersseman in *Ordo fraternitatis* cit., II, pp. 578-586 e 628-630.
[32] *Ibid.*, II, pp. 628-630.
[33] *Ibid.*, II, p. 586.

personalmente coinvolti in ruoli di governo delle chiese locali si manifestò nella prima metà del secolo XIII un'attenzione specifica verso l'associazionismo laicale. Non si è preso in considerazione – né lo si farà in seguito, giacché altri studiosi hanno affrontato questo tema – il rapporto con i laici che avevano scelto di assumere lo stato della penitenza volontaria (rapporto fatto di momenti difficili e di spiccate istanze autonomistiche); si è limitata l'indagine ai provvedimenti riguardanti gli uomini e le donne che «pur avendo abbracciato un progetto di vita in ordine alla propria salvezza, si sentivano solidali con la città e la cultura urbana, alla quale, in quanto per lo più notai, mercanti artigiani, avevano contribuito»[34].

3. *Le confraternite dei flagellanti*

Avvenne poi la grande *devotio* del 1260: uno straordinario movimento di uomini che nella primavera e nell'autunno di quell'anno percorsero la penisola a due a due fustigandosi il corpo nudo con la disciplina in segno di penitenza, per allontanare dall'umanità l'ira di Dio e per impetrare pace e misericordia attraverso la mediazione della madre di Cristo. Il fenomeno, lungamente studiato, anche di recente è stato oggetto di raffinate analisi e interpretazioni[35]; tuttavia, ciò che rimane indubbio è il fatto che, pur in modi e in tempi diversi, il movimento associativo dei laici trasse da tale evento una straordinaria accelerazione e che vi fu «una reale volontà di prosecuzione in forme stabili e di gruppo della grande *verberatio*, attestata in taluni luoghi in modo ormai sufficientemente chiaro»[36].

La particolare attenzione rivolta agli ordini mendicanti e al loro ruolo nella *devotio* del 1260 ha permesso di individuare un legame «obiettivo» tra i frati e il movimento dei flagellanti. Tale legame si espresse, secondo Giuseppina De Sandre, non tanto nel protagonismo dei mendicanti durante le processioni dei verberati, quanto piuttosto nello sviluppo, silenzioso e tenace, di un'attività "pastorale" pienamente in linea con la "pietà associativa" del movimento dei flagellanti[37]. Si pensi, solo per fare alcuni esempi, alla forte sottolineatura dell'idea della pace, all'insistenza sul sacramento della confessione, all'intenso cristocentrismo e alla straordinaria fortuna della devozione mariana: tutti elementi comuni alla proposta pastorale dei "nuovi

[34] G. De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti*, in *I frati minori e il terzo ordine. Problemi e discussioni storiografiche*, Atti del XXIII convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 17-20 ottobre 1982), Todi 1985, pp. 79-114 (p. 111).
[35] Da ultimo ricordo soltanto M. Vallerani, *Movimenti di pace in un comune di Popolo: i Flagellanti a Perugia nel 1260*, in «Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria», 101 (2004), pp. 369-418 (poi riedito in francese in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre. XIII^{e}-XV^{e} siècles*, a cura di R.M. Dessì, Turnhout 2005, pp. 315-355).
[36] De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti* cit., p. 90.
[37] *Ibid.*, pp. 88-89.

ordini" che furono ampiamente recepiti dalle numerose confraternite disciplinate sviluppatesi in seguito alla grande devozione. Vale perciò la pena di cominciare a porre l'accento anche sul ruolo che ebbe in tale sviluppo la mediazione dei vescovi provenienti dagli ordini mendicanti, divenuti nel frattempo sempre più numerosi e sempre più inseriti nei gangli vitali delle società urbane dell'epoca[38].

Converrà partire, per dare inizio a questo percorso, da una testimonianza di Salimbene de Adam di singolare interesse per il valore storico che riveste ed anche per la sua forza evocativa. Racconta infatti il salace frate minore che nel 1260 a Modena fu proprio il vescovo, in sinergia con il podestà cittadino, a guidare i battuti locali verso la città di Reggio, con l'obiettivo di espandere il noto movimento di pace anche alle aree limitrofe[39]. Il presule in questione era il domenicano Alberto Boschetti, che apparteneva ad una nobile famiglia modenese ed era entrato a far parte dell'ordine dei frati predicatori mentre già esercitava la funzione episcopale[40]. Siamo dunque di fronte ad un ordinario diocesano, esponente di un ordine mendicante, che appoggiò e sostenne con vigore lo sviluppo della *devotio* dei flagellanti del 1260, da cui, come abbiamo detto, le associazioni dei laici derivarono un impulso eccezionale.

Non fu naturalmente il solo. Nell'indagare la realtà confraternale dei disciplinati, così come si venne configurando nel XIII e soprattutto nel XIV secolo, è piuttosto frequente imbattersi in figure di vescovi-mendicanti, che si fecero promotori di sodalizi di battuti o che intervennero in prima persona nell'organizzazione, nel disciplinamento e nella riforma di quelli già esistenti (per non parlare poi delle numerose quanto diffuse elargizioni di indulgenze ripetutamente concesse alle confraternite di maggior successo dai presuli che si avvicendavano sulle cattedre vescovili). Tuttavia ciò di cui disponiamo è un quadro piuttosto lacunoso, sia per quanto riguarda gli studi sui vescovi, sia per quanto attiene le indagini sui sodalizi dei disciplinati, sommariamente censiti per conto del Centro di documentazione perugino diversi decenni or sono[41] ma analiticamente indagati soltanto in alcuni contesti territoriali[42]. Possiamo dunque dar conto di una limitata serie di interventi effettuati dai vescovi, individuandone orientamenti e tratti comuni senza enfatizzarne il valore o forzarne il significato.

[38] Oltre al volume già citato alla nota 20 si veda il saggio di Luigi Pellegrini, *Vescovi e ordini mendicanti*, in *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 settembre 1987), I, Roma 1990, pp. 183-258.
[39] Salimbene de Adam, *Cronica*, nuova edizione critica a cura di G. Scalia, Bari 1966, p. 675.
[40] Andenna, *I primi vescovi mendicanti* cit., p. 72. Sul Boschetti, eletto vescovo nel 1235, si veda anche A.I. Pini, *Boschetti Alberto*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, III, Roma 1971, pp. 174-176.
[41] P.L. Meloni, *Topografia, diffusione e aspetti delle confraternite dei disciplinati*, in *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati*, Perugia 1972, pp. 22.
[42] Spiccano nel panorama generale degli studi gli esempi di Padova (*Statuti di confraternite religiose di Padova nel medioevo. Testi, studio introduttivo e cenni storici*, a cura di G. De Sandre Gasparini, Padova 1974; Assisi (*Le fraternite medievali di Assisi. Linee storiche e testi statutari*, a cura di U. Nicolini, E. Menestò, F. Cantucci, Perugia 1989; per Assisi si veda anche G. De

In tempi non troppo distanti dalla *devotio* dei flagellanti si costituì a Treviso una "scuola" di battuti intitolata alla Madonna, i cui statuti (risalenti alla prima metà del Trecento) si aprono con il ricordo del frate minore Alberto, vescovo della città a partire dal 1255 e attivo promotore e "consigliere", stando al contenuto del testo statutario, della fraternita disciplinata[43]. In occasione delle processioni periodicamente allestite essa si riuniva presso la cattedrale e il culto mariano che la caratterizzò fin dal momento della nascita rimase un tratto importante della sua storia[44]. Come è noto, ben presto la *scola* di Santa Maria dei Battuti si orientò soprattutto verso l'attività assistenziale, e, con l'apporto del comune, divenne nel corso del XIV secolo "l'ospedale della città". Difficile dire se la svolta ospedaliera fosse stata ispirata *ab origine* dal vescovo Alberto; rimane il fatto che anche nel corso del secolo successivo, quando la fraternita aveva assunto una precisa identità nel settore dell'assistenza e un ruolo centrale nell'ambito dell'associazionismo laicale urbano, la memoria dell'intervento fondante del frate-vescovo continuò ad essere autorevolmente riproposta[45].

La *scola* trevigiana è soltanto una fra le numerose confraternite sorte dopo che le processioni dei flagellanti avevano percorso l'Italia. Spesso le loro analogie erano così evidenti, soprattutto negli statuti, da far supporre reciproche influenze e ampi fenomeni di contaminazione, in qualche caso chiaramente dimostrati; talora invece più che gli influssi esterni prevalsero gli apporti e le istanze locali e sulla costituzione delle aggregazioni di laici si fecero sentire con più forza le istituzioni ecclesiastiche e civili e gli ordinari diocesani delle singole città. L'esemplificazione può essere maggiormente esplicativa.

Sandre Gasparini, *I luoghi della pietà laicale: ospedali e confraternite*, in *Assisi anno 1300*, a cura di S. Brufani, E. Menestò, Assisi 2002, pp. 139-181); Roma (*Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*. Colloqui della fondazione Caetani, Roma, 14-15 maggio 1982, a cura di L. Fiorani, Roma 1984, in particolare il saggio di Anna Esposito, *Le 'confraternite' del Gonfalone (secoli XIV-XV)*, pp. 91-136); Bergamo (L.K. Little, *Libertà carità fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età del Comune*, Bergamo 1988).

[43] L. Pesce, *Gli statuti (1329) della scuola di Santa Maria dei battuti di Treviso*, in «Archivio veneto», s. V, 108 (1977), pp. 5-41, in particolare p. 28 (per il riferimento al vescovo Alberto).

[44] Oltre alla evidente denominazione assunta dal sodalizio lo dimostra anche il fatto che i battuti trevigiani, già a partire dal secolo XIV, si facevano economicamente carico della sacra rappresentazione dell'Annunciazione organizzata ogni anno in duomo: Pesce, *Gli statuti (1329)* cit., p. 13 e De Sandre Gasparini, *Confraternite medievali in Veneto* cit., in *Le confraternite romane*, p. 40.

[45] Sulla fraternita e sui suoi sviluppi: G. De Sandre Gasparini, *Il movimento delle confraternite in area veneta*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985, Roma 1987, pp. 361-394, in particolare pp. 373-374; Ead., *Confraternite medievali nel Veneto*, in *Le confraternite romane* cit., pp. 38-40; Ead., *Tra pietà e opere. Considerazioni sull'associazionismo devoto medievale*, in *Studi e fonti del Medioevo vicentino e veneto*. Atti della giornata di studio (Vicenza, 24 aprile 2003), a cura di A. Morsoletto, Vicenza 2003, pp. 69-90, in particolare pp. 82-83. Un breve profilo del vescovo Alberto e del suo operato politico e pastorale è stato tracciato da D. Rando, *Minori e vita religiosa nella Treviso del Duecento*, in *Minoritismo e centri veneti nel Duecento*, a cura di G. Cracco, Trento 1983, pp. 80-91 («Civis», 19-20).

A Bergamo, nel 1265, sorse la *congregatio et fraternitas sancte Misericordiae* più conosciuta con il nome di Misericordia Maggiore, alla cui nascita contribuirono, oltre al frate domenicano Pinamonte da Brembate, ispiratore e autore degli statuti, anche l'intervento del clero cattedrale e del vescovo Erbordo dell'ordine dei predicatori. Non si trattava di una fraternita di battuti – che anzi in alcuni spunti contenuti negli statuti è stata ravvisata una sorta di velata polemica verso forme penitenziali radicali come la flagellazione[46] – ma di un'associazione ad ampio raggio urbano, fortemente radicata nel tessuto sociale bergamasco, con finalità caritative volte ad alleviare tanto le sofferenze dei soci quanto la miseria dei bisognosi della città. Rientrava dunque nella categoria delle «confraternite caritativo-devozionali»[47] legate all'opera dei mendicanti, ma vi si «s'innestò, fin dalle origini», l'apporto di altre componenti locali, quali il clero cattedrale, le autorità comunali e soprattutto il vescovo. La relazione della confraternita con l'ordinario diocesano sembra essere stata, infatti, piuttosto stretta, dal momento che tutti gli associati della Misericordia erano tenuti ad obbedire ad Erbordo *tamquam pater et dominus spiritualis*[48].

Anche all'origine della *fratalea servorum Dei et sancte Matris ecclesie maioris*, sorta a Padova nel 1298 e denominata in seguito Santa Maria dei Colombini, sembra esservi stato l'appoggio di un vescovo domenicano: Giovanni Savelli, presule dal 1295 al 1299 e specificamente ricordato negli statuti del sodalizio di battuti[49]. Benché non sia facile collocare tale intervento all'interno del più ampio operato pastorale del presule nei confronti del laicato, vale la pena di sottolineare oltre all'ubicazione originaria della *fratalea* presso la cattedrale anche il suo forte "accento mariano", ravvisabile nei frequenti cenni ai misteri della Vergine contenuti nel corpo statutario della confraternita e nell'obbligo per tutti gli aderenti di celebrare in modo solenne le maggiori festività dedicate alla Madonna[50]. Analoghi atteggiamenti di valorizzazione della cattedrale nella sua funzione antica di *caput* della diocesi e di devozione alla Vergine *mater et advocata omnium* si riscontrano parallelamente in una raccolta di atti sinodali pubblicati alla fine del secolo XIII; atti che furono erroneamente attribuiti allo stesso Savelli[51] proprio a causa della

[46] G. De Sandre Gasparini, *Laici devoti tra confessione e penitenza*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni. Il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996, pp. 229-321.
[47] L'espressione è di M.T. Brolis, *Mille e più donne in confraternita. Il* consorcium Misericordiae *di Bergamo nel Duecento*, in *Il buon fedele* cit., p. 110.
[48] Little, *Libertà carità fraternità* cit., p.111; ripreso anche in De Sandre, *Laici devoti tra confessione e penitenza* cit., p. 231.
[49] *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., p. 10. Dell'appoggio del vescovo Savelli alla nascita della confraternita parla De Sandre Gasparini, *Movimento dei disciplinati, confraternite e ordini mendicanti*, pp. 102-103.
[50] *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., pp. CV-CVI e pp. 10-59 (edizione degli statuti).
[51] La nuova attribuzione degli statuti sinodali all'episcopato di Bernardo Platone da Agde, vescovo di Padova dal 1287 al 1295 si deve a Laura Gaffuri, *Un tentativo di riforma dei costumi del clero a Padova nel tardo Duecento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 51/2 (1987), pp. 445-472.

«persistenza, nella memoria della chiesa locale, del ricordo del primo episcopato mendicante»[52], caratterizzato da un momento di grande disponibilità della chiesa al proprio rinnovamento e, aggiungiamo noi, anche dalla diffusione di un culto, quello mariano, che andava assumendo un ruolo primario nella pastorale mendicante[53].

Spostando l'accento su quanto accadeva nelle città vicine è possibile verificare che pure a Verona a metà Trecento esisteva una confraternita di disciplinati sorta come "affiliazione" di un *consorcium beate Marie Virginis* devoto alla Madonna e facente capo alla cattedrale[54]. Benché non sia ravvisabile in alcun modo un provvedimento vescovile nella scissione dei due sodalizi, si può certamente parlare dell'appoggio del presule all'atto di nascita – nel 1321 – del consorzio mariano, da cui il gruppo di disciplinati decise in seguito di staccarsi trasferendosi dalla cattedrale alla chiesa di Santa Maria alla Fratta. Il vescovo che aveva di fatto costituito l'associazione mariana era un membro del locale convento agostiniano di Sant'Eufemia – frate Tebaldo – che resse la diocesi dal 1298 al 1331 imprimendo vigore ai nuovi culti promossi dalle *religiones* di più recente impianto[55] e donando particolare slancio alla devozione mariana irraggiata dalla cattedrale, "madre di tutte le chiese".

Attività assistenziale, valorizzazione della *ecclesia mater* e del clero cattedrale, ampia diffusione della devozione mariana: ecco alcuni elementi che accomunavano i sodalizi (disciplinati ma non solo) promossi nella seconda metà del XIII secolo e nei primi decenni del secolo successivo da alcuni vescovi degli ordini mendicanti. Tali situazioni – è stato giustamente osservato – non sono isolabili, ma confluiscono nelle vicende più generali dell'associazionismo laicale devoto, che andò incontro nell'ultima parte dell'età di mezzo a fenomeni di omogeneità e di assimilazione[56]. Vale tuttavia la pena – senza

[52] *Ibid.*, p. 462.

[53] La letteratura sulla diffusione del culto mariano presso gli ordini mendicanti è straordinariamente vasta; ci si deve necessariamente limitare ad alcuni volumi recenti, tra i quali vanno segnalati almeno: *Marie. Le cult de la Vierge dans la société médiévale*, a cura di D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo, Paris 1966 e il più recente *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Atti del I convegno mariologico della fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma (Parma, 7-8 novembre 1997), a cura di C.M. Piastra, Tavarnuzze (Fi) 2001. All'interno di questo secondo volume si vedano soprattutto i saggi di F.A. Dal Pino, *Culto e pietà mariana presso i frati Minori*, pp. 159-192 e di L. Gaffuri, *La predicazione domenicana su Maria (secolo XIII)*, pp. 193-215.

[54] Si tratta della confraternita di Santa Maria *de Domo*, situata nella contrada di Santa Maria della Fratta, studiata da B. Varanini, *Aspetti e problemi della confraternita di Santa Maria de Domo di Verona (1342-1590)*, tesi di laurea, Università degli studi di Padova, facoltà di Magistero, sede di Verona, rel. G. Mantese, a.a. 1973-1974; sulla filiazione si vedano in particolare le pp. 15-30.

[55] Sul vescovo Tebaldo: Rossi, *Governare una Chiesa* cit., pp. 22-32 (in particolare il capitolo intitolato *Culti e devozioni di un vescovo Mendicante*), 176-187 (specificamente dedicate alla promozione del *consorcium* beate Marie Virginis e alla valorizzazione della cattedrale), 211-214 (sintetico profilo biografico del presule).

[56] De Sandre Gasparini, *Confraternite medievali nel Veneto* cit., p. 41. La studiosa ricorda a tal

abbandonare avvertenze metodologiche importanti – di continuare ad esplorare nuove realtà allargando l'ambito della comparazione ad altre aree regionali come la Toscana, l'Umbria e la Lombardia, cui si è gia fatto cenno, indagata in modo frammentario ma, come vedremo, con esiti conoscitivi di rilievo.

L'ennesima iniziativa di un vescovo appartenente all'*ordo fratrum Praedicatorum*, e operante a metà Duecento su uno sfondo religioso vivace e articolato, ci fa indugiare, dopo Bergamo e alcune realtà urbane venete, sulla città di Siena, che nel 1253 accolse in qualità di vescovo il domenicano Tommaso Fusconi[57]. Insieme alla forte sintonia con l'ordine di appartenenza la ricerca ha sottolineato di tale presule il ruolo determinante nella "svolta guelfa" del comune senese, svolta che fu accuratamente preparata con l'aiuto del noto predicatore Ambrogio Sansedoni e con l'apporto di altri confratelli di spicco nella comunità domenicana senese. Di entrambi i frati sopra citati sono note – ancora una volta grazie agli studi del padre Meersseman[58] – le iniziative verso le associazioni laicali ed in particolare verso la confraternita mariana sorta nella chiesa di San Domenico in Campo Regio. Se il Sansedoni ne fu predicatore e "animatore", a Tommaso Fusconi si deve il contesto "legislativo" della confraternita, come dimostra con una certa evidenza il documento vescovile del 1267 indirizzato *universis Christi fidelibus tam clericis quam laicis per Senensem civitatem et diocesim constitutis*. Rivolgendosi a tutti i fedeli della diocesi il presule dichiarò che presso la *domus* dei frati predicatori di Siena *apud Camporegium* esisteva una fraternita dedicata alla Vergine – si noti ancora una volta il ruolo della devozione mariana nel mondo confraternale promosso dagli ordini mendicanti – e a san Domenico, che era stata istituita con il suo consenso e la sua volontà[59]. Seguono nel documento la conferma degli statuti del sodalizio, la concessione di un'indulgenza di 25 giorni ai frequentatori delle adunanze e il testo statutario proposto integralmente[60]; infine, da ultimo, un vigoroso richiamo del

proposito il corposo settore dedicato dal Meersseman alle confraternite della Vergine (*Ordo fraternitatis*, II, pp. 921-117) facendo altresì presente che nell'opera dello storico fiammingo l'apporto dell'*ordo Praedicatorum* nella promozione delle confraternite appare preponderante (Ead., *Confraternite medievali nel Veneto* cit., p. 41, nota 37).

[57] Come ha rilevato Paolo Nardi con rammarico non esiste una voce nel Dizionario biografico degli Italiani dedicata a Tommaso Fusconi e bisogna ancora ricorrere alla scheda biografica approntata dal Kaeppeli alla fine degli anni Quaranta: Id., *I vescovi di Siena e la curia pontificia dall'ascesa della parte guelfa allo scoppio dello scisma d'Occidente (1267-1378)*, in *Chiesa e vita religiosa a Siena dalle origini al grande giubileo*. Atti del Convegno di studi (Siena, 25-27 ottobre 2000), a cura di A. Mirizio, P. Nardi, Siena 2002, pp. 155-157 (in particolare si veda la nota 10 a p. 155). Si vedano in aggiunta alle segnalazioni di P. Nardi le pagine di D. Waley, *Siena e i Senesi nel XIII secolo*, Presentazione di M. Ascheri, Siena 2003, pp. 162-179.

[58] G.G. Meersseman, *Note sull'origine delle confraternite dei laudesi (Siena 1267)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 17 (1963), pp. 395-405; ripreso in Id., *Ordo fraternitatis*, II, pp. 956-959, 1029-1034. Si veda anche M.A. Ceppari Ridolfi, P. Turrini, *il movimento associativo e devozionale dei laici nella Chiesa senese (secc. XII-XIX)*, in *Chiesa e vita religiosa a Siena* cit., p. 252.

[59] Meersseman, *ordo fraternitatis* cit., II, p. 1030: «instituta (...) de voluntate et consensu nostro pro devotione animarum et utilitate et bonis plurimis».

[60] *Ibid.*, II, pp. 1030-1034.

Fusconi alla salvaguardia dell'*auctoritas pontificalis* nel caso di cambiamenti apportati allo statuto e una ripetizione pressoché letterale del concetto già ribadito in apertura: che per "sua" volontà e con il "suo" consenso la fraternita era stata eretta e lo statuto era stato composto[61].

Se abbiamo ecceduto nella descrizione del caso senese – ricordato dal Meersseman soprattutto per il fatto che nella confraternita della Vergine e di San Domenico era prevista l'esecuzione del canto delle laudi – è perché ad emergere con forza in questo quadro è ancora la figura di un vescovo domenicano, il quale in sinergia con altri personaggi del suo stesso ordine si fece carico dell'animazione religiosa di un gruppo di laici con accenti di una certa novità – il canto delle laudi appunto – rispetto al panorama associativo contemporaneo.

Ancora una volta dunque la parte svolta da un presule appartenente ad un ordine mendicante, e in particolare all'*ordo fratrum Praedicatorum*, risulta determinante o quanto meno assai incisiva nell'orientare i fenomeni religiosi delle città. Benché non si possa certo affermare che la capacità di operare "nel" e "sul" tessuto confraternale del XIII secolo appartenga in modo peculiare ai vescovi-frati è indubbio che in tale settore furono indiscussi protagonisti.

Si deve ancora ricordare – sulla scia del grande storico fiammingo citato a più riprese nelle pagine precedenti – che l'iniziativa di realizzare la *magna unio* di tutte le confraternite mariane, accorpando «i meriti delle rispettive buone opere e soprattutto le rispettive lettere di indulgenze» si dovette all'arcivescovo domenicano Giovanni de Poli[62], il cui governo fu scandito da una serie di "segnali di novità" esplicitamente diretti alla vita religiosa del laicato devoto[63].

[61] *Ibid.*, II, p. 1034: «Nos autem supradictus episcopus in universis et singuli supradictis addendis et subtrahendis volumus et protestamur quod pontificalis auctoritas sit omni tempore semper salva; Nos protestamur quod hec fraternitas cum prefatis statutis de voluntate et consensu nostro statuta fuerunt».

[62] *Ibid.*, II, pp. 977-978; docc. 45, 46, 47, pp. 1058-1063. Sul vescovo in questione oltre alla scheda biografica realizzata da M. Dykmans, *Conti, Giovanni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 28, Roma 1983, pp. 413-415, si veda soprattutto lo studio di M. Ronzani, *«Figli del Comune» o fuorusciti? Gli arcivescovi di Pisa di fronte alla città-stato fra la fine del Duecento e il 1406*, in *Vescovi e diocesi* cit., pp. 783-786, ripreso in seguito dal medesimo autore in *Note e osservazioni sui vescovi mendicanti in Italia centrale fino alla metà del secolo XIV*, in *Dal pulpito alla cattedra* cit., pp. 158-160. Ronzani fa notare che gli arcivescovi di Pisa nella prima metà del XIV secolo furono tutti frati predicatori.

[63] Mauro Ronzani segnala come l'intervento dell'arcivescovo sia esplicitamente attestato nell'«istituzione del centro d'assistenza chiamato "Pia casa della Misericordia" (al quale egli chiamò a collaborare il mondo delle arti e i protagonisti di esperienze religiose di tipo penitenziale)» e come durante il suo episcopato siano attestate nella documentazione forme di devozione non registrate in precedenza, quali la società dei laudesi e varie confraternite di disciplinate: Id., *Note e osservazioni sui vescovi Mendicanti* cit., p. 159.

4. *Giacomo Benfatti, vescovo di Mantova e i disciplinati mantovani*

Anche la città di Mantova si presenta, in ordine al tema della nostra indagine, come "un caso interessante", poiché fu sede nel primo Trecento di un vescovo domenicano – Giacomo Benfatti (1304-1332)[64] – di cui possiamo delineare con maggior chiarezza idee e orientamenti sul tema della vita religiosa del laicato. Tali idee e orientamenti li troviamo veicolati in un testo sicuramente composto dallo stesso Benfatti in volgare e non in latino, ancora poco conosciuto e pubblicato alcuni anni or sono da Augustine Thompson: gli «statuti et ordinatione instituiti et ordinati ... a laude et gloria de Dio, sotto el manto de Sancta Maria de la Misericordia per acresere de bene in meglio et amplificare la Compagnia de' Fratelli de la Misericordia»[65].

Una prima lettura è sufficiente per rivelare quanto gli ordinamenti dei battuti mantovani siano lontani dalle "tradizionali" caratteristiche di un *corpus* normativo medievale – *in primis* la genericità e la ripetitività, legate, come è noto, all'apprendimento mnemonico – e come invece possiedano i requisiti di un testo di accentuata spiritualità che, forse, troppo enfaticamente, è stato definito «theological and spiritual testament»[66] del Benfatti, ma che sicuramente offre un contributo importante sulla "pastorale" del presule domenicano verso i fedeli della sua diocesi. Il prologo con cui si aprono gli statuti si mostra infatti altamente rivelatore della formazione culturale e religiosa del suo autore, che denuncia innanzitutto la sua natura di «homo peccatore» e, solo dopo aver ricordato l'appartenenza all'*ordo fratrum Praedicatorum* menziona la carica vescovile ricoperta «per la Idio gracia» nella città mantovana[67]. Lasciando a future ricerche il chiarimento sullo specifico itinerario formativo, teologico e culturale, intrapreso dal nostro frate-vescovo, bisogna tuttavia evidenziare che l'esordio del testo statutario si apre all'insegna di una personale "fruizione" del pensiero tomista, piegato e armonizzato sul tema della vita religiosa dei fedeli e riproposto in volgare per poter essere accessibile ad un pubblico ampio e diversificato.

Questo dunque, in sintesi, l'*incipit* del testo di Benfatti. Lo Spirito Santo ha indicato all'uomo la direzione verso «il glorioso premio della vita beata», affermando per bocca del profeta Davide: *Declina a malo et fac bonum* («Partite dal male e fa' el bene»). Solo percorrendo entrambe le strade che compongono le «due parte generale de iusticia» – continua il vescovo sulla

[64] Sul vescovo di Mantova Giacomo Benfatti, che meriterebbe uno studio monografico, si vd. la voce di C. Gennaro, *Benfatti, Giacomo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 8, Roma 1966, pp. 492-493.

[65] A. Thompson, *New light on Bl. Giacomo Benfatti OP, Bishop of Mantua, and the Mantua Disciplinati*, in «Archivum fratrum Praedicatorum», 69 (1999), pp. 147-179. Non è chiaro se il testo statutario vada attribuito per intero al vescovo oppure solo in parte. Il Thompson propende per una piena attribuzione al presule domenicano del prologo e delle prime tre disposizioni, significativamente precedute dai verbi *ordino* oppure *ordino et dispono* (p. 154).

[66] *Ibid.,* p. 153.

[67] *Ibid.,* p. 161.

scia di Tommaso d'Aquino – si può giungere alla salvezza, giacché «operando el bene e non lassando el male, e lassando el male et non operando el bene, non è via de salute»[68]. Il precetto esposto nel versetto del salmo è tuttavia troppo generico per «persone poste in abito seculare, unde ne proceda fructo che ne conduca a vita eterna»; perciò, suggerisce ancora l'ordinario mantovano, «per acquistare le dicte due parte del salmista» si devono distinguere tre "gradi" su cui hanno fondata la loro vita anche numerosi santi: «lo primo di quali è vita contemplativa la qual consiste in levar la mente a Dio cum devote oratione e sanctissima meditatione. Lo secundo grado è vita activa, la qual consiste in sovenire al prosimo cum fervente caritade. Lo terzo grado è vita morale, la qual consiste in ordinare si medesimo cum honesta vita et virtuosa conversatione»[69].

Secondo il Thompson la triplice divisione esposta dal presule mantovano – vita contemplativa, vita attiva e vita "morale" – costituisce un'originale elaborazione del pensiero dell'Aquinate, l'*auctoritas* che lo ha guidato fin lì, pensiero articolato nella più generale distinzione fra vita attiva e vita contemplativa[70]. I gradi individuati dal Benfatti rispecchiano in definitiva tre ordini di relazioni – con Dio, con il prossimo e con se stessi – relazioni che ci si attenderebbe di vedere rispettate anche nell'organizzazione complessiva del corpo statutario («prayers and devotions in honor of God, norms for community organization and mutual responsability and ascetical disciplines for the members»[71]). In realtà così non è ma è probabile che sull'organizzazione complessiva delle norme abbia influito – come ha scritto il Thompson – la «complex history of legislation and compilation».

Dopo il denso prologo prende avvio la parte propriamente dispositiva dello statuto, mediante la quale il presule istituisce, con l'aiuto di "Cristo crocifisso" e di sua madre, «una compagnia et fraternitade de tuti vui, intitulata de Madona Sancta Maria de la Misericordia». Per la seconda volta il frate-vescovo si rivolge direttamente ai confratelli come se li avesse tutti presenti dinanzi a sé, in una sorta di "omelia pastorale" in cui "ordina e dispone" che i soci «se rezano sotti li infrascripti capituli, li quali ordinatamente positi devotamente siano ricevuti et observati»; che «la compagnia habia alquanti officiali» e infine che tutti coloro che non ottemperano alle disposizioni emanate «non siano tenuti né obligati a peccato mortale»[72].

A queste disposizioni generiche caratterizzate dalla prima persona singolare ed espressione diretta dell'ordinario mantovano seguono una serie di norme relative all'organizzazione interna del sodalizio (elezione e compiti degli "officiali", regole per il reclutamento dei nuovi aderenti), alla pratica

[68] *Ibid.*
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.,* p. 153.
[71] *Ibid.,* pp. 153-154.
[72] *Ibid.,* p. 162. Tale disposizione si ritrova in tutte le confraternite di origine o di ispirazione domenicana: Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., II, pp. 585-586.

religiosa e sacramentale dei soci (comportamento prescritto ai soci riguardo ai digiuni, alle preghiere quotidiane, alla comunione, a come «se debe fare le colpe») e alle riunioni del sabato sera e della settimana santa, evocate con straordinario realismo e accuratezza nella descrizione.

Nella rievocazione dell'adunanza generale del sabato sera, cui tutti sono tenuti a partecipare, il linguaggio narrativo sostituisce quello "prescrittivo" e il vivace racconto delle liturgie messe in atto dai soci sembra prevalere sulla parte dispositiva. I confratelli radunati dopo il suono dell'Ave Maria ci vengono infatti descritti «in zenochione» mentre recitano i salmi penitenziali intonati dal ministro e praticano la disciplina, che deve essere eseguita a luci spente e scandita da "qualche parola" a commento dell'atto e da una breve riflessione sulla passione di Gesù Cristo. In aggiunta a tali azioni tutti i partecipanti sono tenuti a recitare una serie di orazioni in volgare a beneficio del «principiatore della compagnia» e dei fratelli assenti, delle autorità ecclesiastiche e politiche dell'intera cristianità e della città di Mantova[73]. Destinatari delle preghiere sono pure «li tribolati» e gli «infedeli»: i primi affinché da Dio siano consolati e i secondi perché Dio li riconduca alla vera fede[74].

Una cerimonia di forte intensità è prevista anche durante il giovedì santo, quando la consueta pratica della disciplina è affiancata dal rito della lavanda dei piedi, effettuata dal ministro della congregazione mentre i fratelli intonano coralmente una lauda il cui testo è riportato in appendice agli statuti[75]. Lasceremo da parte in questa sede l'analisi della lauda cantata dai disciplinati, limitandoci a ricordare che essa ripercorre i momenti salienti della Passione di Cristo, arricchendoli tuttavia con alcuni temi già sviluppati nel corso degli statuti, quali la devozione alla Madonna e la necessità di esercitare la virtù della perseveranza nella fede e nelle opere[76]. Tale consonanza di temi, seppur innegabile, non permette di attribuire con certezza al vescovo Benfatti anche questo secondo "scritto"; arricchisce tuttavia il contesto problematico all'interno del quale mettere a fuoco il ruolo inconfutabile svolto dal presule nell'organizzare il gruppo di disciplinati mantovani riuniti sotto "il manto" della Vergine della Misericordia. Sembra proprio che il frate-vescovo abbia voluto dare la priorità agli aspetti penitenziali e liturgici nella vita del sodalizio, mettendo in secondo piano le pratiche di "mutuo soccorso" nei confronti dei confratelli più disagiati o le attività di carattere assistenzia-

[73] «Anchora, pregaremo per lo santo patre, cioè per lo papa, et per tuti li prelati de la Santa Madre Giesa, et maxime per el vescovo de questa cità, a ciò che Dio li presti gratia de rezere el stato de le anime, diciamo uno Pater Noster et Ave Maria». «Ancora, pregaremo per lo imperatore, regi e signori de la cristianità, et maxime per el signor de questa cità, a ciò li habiano gracia de rezere i stadi sui secundo la voluntà de Dio, diciamo uno Pater, et cetera»: Thompson, *New light on Bl. Giacomo Benfatti* cit., p. 168.

[74] *Ibid.*

[75] *Ibid.,* pp. 176-179.

[76] Anche il Thompson evidenzia la perseveranza come un tema comune agli statuti e al *mandatum* posto in appendice. Si veda a questo proposito lo statuto n. 53 intitolato *De la perseverantia* (*Ibid.*, p. 174).

le-ospedaliero che connotavano lo sviluppo di molta parte delle associazioni devote contemporanee. Ciò che predomina nel testo mantovano è l'organizzazione della liturgia dei momenti comunitari, articolati in preghiere, recitazione di salmi e antifone, confessione ed esercizio frequente della disciplina. Colpisce ancora all'interno del corpo statutario l'insistenza sulle procedure di ammissione alla "compagnia", regolate da un cerimoniale piuttosto elaborato, alla base del quale si richiede soprattutto la forte consapevolezza da parte del nuovo socio di entrare a far parte di una "vita rinnovata"[77]. Di contro a tali richieste risalta la scarsa severità delle pene comminate ai trasgressori delle norme, che devono essere per tre volte richiamati e ammoniti con amore e carità fraterna e soltanto dopo la terza ammonizione e in mancanza di un ravvedimento autentico allontanati dalla compagnia[78]. È addirittura possibile farvi ritorno, nel caso di un allontanamento volontario avvenuto per "ispirazione diabolica", sottoponendosi ad un periodo di penitenza e ad una nuova «proba» nel caso che ad allontanarsi sia stato un novizio[79].

Le significative indicazioni che abbiamo tratto dai testi su cui ci siamo lungamente, e forse eccessivamente soffermati, riescono a far luce sul pensiero del vescovo mantovano in merito all'itinerario proposto ai laici devoti per ottenere «il glorioso premio della vita beata». In aggiunta alle due strade tradizionalmente aperte ai fedeli, la vita contemplativa e la vita attiva, che esprimono rispettivamente il desiderio di avvicinare più intensamente Dio e quello di creare relazioni profonde con il prossimo, il Benfatti disegna per i laici la possibilità di accedere ad una "terza via" – la via morale – orientata a fare il bene allontanandosi dal male. È una strada che contempla il delicato equilibrio fra una dimensione attiva (fa' il bene) e una profonda coscienza del proprio operato (allontanati dal male); senza una bilanciata coesistenza di queste due dimensioni gli effetti positivi di entrambe si annullano. Per il raggiungimento di tale equilibrio – gli statuti lo ribadiscono in più punti – è tuttavia indispensabile l'aiuto di Maria, «advocata» dell'umanità e capace di intercedere presso suo Figlio in favore dei peccatori; ciò non significa che l'impegno profuso dall'uomo nelle azioni caritative sia di scarso valore, ma che, nel tracciare il suo itinerario verso la salvezza, il vescovo Benfatti sembra attribuire alla preghiera, all'amore fraterno e al ravvedimento interiore un peso maggiore di quanto non ne abbiano "le opere pie" messe in atto nel settore assistenziale o nei confronti dei bisogni materiali dei fratelli.

Prima di proseguire ancora nella nostra disamina, presentando altri casi in successione temporale e ampliando il confronto con altri scenari, occorre fermare l'attenzione ancora un momento sulla confraternita mantovana e sul suo statuto, frutto del pensiero di un presule domenicano. Da quanto detto

[77] Si vedano i capitoli dedicati all'accettazione di un nuovo confratello: *Como se deno recevere i fratelli ne la compagnia* (*Ibid.*, pp. 173-174); capitoli nn. 29, 30. 52 (senza titolo).
[78] *Ibid.,* capitoli intitolati: *De la admonicione de' frateli viciosi* (pp. 171-172), *De la negligencia de' fratelli* (pp. 165-166) e *Quando non se venesse el sabato* (p. 170).
[79] *Ibid.,* p. 172: capitolo intitolato *Del modo di acceptare uno fratello che se partisse.*

finora trapelano infatti diverse analogie con altre associazioni disciplinate: l'organizzazione interna, la devozione insistita alla Vergine Maria, l'accentuata dimensione penitenziale; anche il riferimento al vescovo come autorità di riferimento in caso di modifica degli statuti o di controversie sulla loro applicazione non rappresenta un elemento di novità. Ciò che semmai appare un tratto peculiare del sodalizio e che non possiamo non attribuire ad una scelta del presule, compiuta sulla base della sua formazione spirituale, è l'attenzione alla dimensione interiore della vita religiosa disegnata per laici della confraternita, cui non si chiedeva soltanto di "fare il bene" ma di farlo con l'intrinseca consapevolezza di rifiutare il suo contrario. Si tratta di idee che anticipano concezioni e sensibilità che ritroveremo molto più là nel tempo, nell'avanzato XV secolo, non a caso nell'ambiente confraternale bolognese influenzato dall'ordine dei frati predicatori, in cui si propose ai disciplinati «un modello di vita incentrato sulla assunzione personale e interiore delle pratiche di pietà come delle opere» e anche il gesto di carità «fu impostato piuttosto sulla coscienza del soggetto che sul servizio al prossimo materializzato in una istituzione»[80].

5. *L'esempio di Assisi: confraternite e frati minori*

Gli studi che sono stati condotti sui fenomeni associativi negli ultimi decenni rendono possibili significativi confronti con la piccola città di Assisi, assai ricettiva – com'è ovvio che fosse – nei confronti della proposta pastorale proveniente dall'ordine dei frati minori e sede, a partire dalla metà del secolo XIII, di non pochi vescovi appartenenti allo stesso ordine.

Il panorama confraternale della città di Francesco fra XIII e XIV secolo si presenta ricco e piuttosto vario[81]; accanto all'istituzione mariana denominata dei Raccomandati di Santa Maria[82] attestata per la prima volta nel 1283, incontriamo a partire dal 1316 una *fraternitas verberatorum*, seguita appena un decennio dopo da un «corale apparire» di confraternite disciplinate. Sull'insieme dell'associazionismo laicale assisano agì con provvedimenti incisivi il presule francescano Tebaldo (1296-1329), il quale a distanza di qualche mese dal suo insediamento sulla cattedra vescovile aderì personalmente al gruppo dei Raccomandati *beate Marie Virginis de Asisio*, concesse loro un'indulgenza di 100 giorni e dopo aver approvato un breve "decalogo" per il sodalizio ne designò come *poenitentiarius* il frate minore Nicola di Giovannolo.

[80] De Sandre Gasparini, *Tra pietà e opere* cit., p. 84.
[81] De Sandre Gasparini, *I luoghi della pietà laicale* cit., pp. 139-181, in particolare pp. 157-181; *Le fraternite medievali di Assisi* cit.
[82] Oltre al contributo di sintesi interpretativa di G. De Sandre Gasparini (segnalato alla nota precedente, soprattutto alle pp. 157-162) si deve far riferimento a G. Casagrande, *La fraternita dei Raccomandati di Maria*, in *Le fraternite medievali di Assisi* cit., pp. 13-44, cui si deve anche l'edizione dello statuto e della matricola della fraternita (pp. 199-231).

Ma il protagonismo di Tebaldo si ravvisa altresì nei confronti della confraternita disciplinata di Santo Stefano che, nel 1325, si dichiarò "spiritualmente" soggetta all'autorità del vescovo, ottenendone anche l'autorizzazione a costruire un oratorio e contemporaneamente la licenza per erigere un ospedale[83]. È stato detto, a ragione, che non dovette essere estranea all'azione promozionale del vescovo anche una dimensione di controllo delle associazioni laicali, in special modo negli anni Venti del XIV secolo, che furono teatro di profonde lacerazioni e conflitti tra le fazioni cittadine e dell'esperimento signorile – drammaticamente concluso – di Muzio di Francesco[84]. È probabile però che l'adesione del frate-vescovo al sodalizio dei Raccomandati della Vergine e i successivi interventi a favore dei disciplinati siano da ascrivere anche a motivazioni diverse. Sembra suggerirlo, pur tra una "concatenazione di interrogativi" anche Giovanna Casagrande nel suo commento al privilegio concesso da Tebaldo alla fraternita mariana. Accostiamolo più da vicino. Il primo *capitulum* del "decalogo" approvato per il sodalizio recita le seguenti parole: «Nos omnes recommendati beate Marie Virginis Maioris de Asisio quod quilibet vivat de suo e si sibi non suppetunt facultates de labore manuum suarum, studeat acquirere victum suum»[85]. Il provvedimento apre diversi problemi che non sfuggono alla studiosa (cosa significa *acquirere victum suum*? Forse è un invito a ricorrere all'elemosina?); così come non le sfuggono gli echi delle regole e del testamento di Francesco d'Assisi a proposito del "lavoro delle proprie mani".

Ipotizzare da parte del vescovo-frate minore una volontà di riforma o di revisione della confraternita secondo un orientamento filo-francescano significherebbe forzare la documentazione, che tuttavia evidenzia assai più che in altri casi (il *nos* con cui si apre il provvedimento starebbe a dimostrarlo) un intimo coinvolgmento da parte del presule assisano nella vita dell'associazione mariana.

6. *Dai "frati-vescovi" ai vescovi "secolari"*

Gli esempi riguardanti Assisi si possono arrestare qui, non senza però aver richiamato l'attenzione sul movimento dei Raccomandati della Vergine, che abbiamo incontrato ad Assisi negli anni Ottanta del XIII secolo ma che ebbero origine a Roma perlomeno un ventennio prima, espandendosi in quello scorcio di secolo verso il centro e il nord della penisola. Conformate sul modello romano si stabilirono confraternite di raccomandati dapprima a Pisa e in numerosi centri umbri (Assisi, Gualdo Tadino, Spello, Terni, Bettona) e poi, più tardi a

[83] S. Brufani, *La fraternita dei disciplinati di Santo Stefano*, in *Le fraternite medievali di Assisi* cit., pp. 45-86, in particolare pp. 47-48; lo riprende De Sandre Gasparini, *I luoghi della pietà laicale* cit., pp. 166-168.
[84] S. Brufani, *Eresia di un ribelle al tempo di Giovanni XXII: il caso di Muzio di Francesco d'Assisi*, Prefazione di O. Capitani, Firenze 1991[2].
[85] Casagrande, *La fraternita dei Raccomandati* cit., p. 209.

Pavia, a Milano e a Cuneo. Problema cruciale per questo “filone confraternale”, ritenuto almeno in origine autonomo rispetto alle altre modalità associative, è stabilire se e come nel percorso di espansione sopra delineato si siano verificati fenomeni di fusione con le locali confraternite di disciplinati e in quale misura ciò abbia comportato l’assunzione della pratica della *verberatio*.

Il caso pavese si presenta a questo proposito piuttosto interessante e andrebbe affrontato in modo analitico con l’individuazione di fasi e momenti significativi che facciano emergere l’innesto della fraternita dei Raccomandati nel panorama associativo della città lombarda e la successiva evoluzione del sodalizio. Per noi riveste particolare importanza il fatto che nel 1334 il vescovo di Pavia Giovanni Fulgosi (1328-1342)[86] fosse intervenuto con una serie di provvedimenti che ridisegnarono la fisionomia complessiva dell’associazione[87], orientandola in particolare verso il culto di Maria nel suo ruolo di mediazione tra il Figlio e l’umanità peccatrice e accentuando le forme penitenziali in preparazione alla morte[88]. Tacciono invece le disposizioni vescovili sull’uso della *verberatio*, benché se ne prevedesse lo svolgimento negli statuti latini della medesima confraternita (anch’essi peraltro approvati dal presule). Che la pratica della flagellazione fosse ancora pubblicamente in uso nella prima metà del Trecento lo si può desumere altresì dalla descrizione contenuta in una fonte narrativa – il *Liber de laudibus* di Opicino *de Canistris* – in gran parte dedicata a quella che noi denominiamo “vita religiosa”[89]. Fra le numerose realtà su cui l’autore fissa il suo sguardo, con descrizioni animate e vivaci che rispecchiano – è stato detto – gli anni Trenta del secolo XIV, durante i quali il chierico pavese compose la sua opera, c’è anche il mondo confraternale. All’interno di questo mondo Opicino descrive con realismo una *societas laicorum* i cui aderenti «certis diebus et noctibus, et maxime in ebdomada maiori, que dicitur sancta, procedunt per civitatem ad ecclesias et predicationes, precedente cruce, amicti sacco super nudo, facieque velata e detectis scapulis, se cathenis ferreis vel corrigiis verberantes ante altaria prostrati quedam devotionis verba cantantes»[90]. Mentre dunque le diverse testimonianze appena citate fanno menzione della pratica della disciplina, dilungandosi anche sulle sue modalità di svolgimento, le disposizioni

[86] Un breve profilo del vescovo pavese Giovanni Fulgosi in *I vescovi dell’Italia settentrionale nel basso medioevo. Cronotassi per le diocesi di Cremona, Pavia e Tortona nei secoli XIV e XV*, a cura di P. Majocchi, M. Montanari, con un saggio di P. Majocchi, Pavia 2002, pp. 53-56.
[87] Annibale Zambarbieri ha effettuato una prima ricostruzione dell’evoluzione della confraternita dei Raccomandati della Vergine: A. Zambarbieri, *«Demonstratione de fede et devotione»: immagini della religiosità pavese tra il XIII e il XV secolo*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Pavia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Varese 1995, pp. 157-224 (pp. 181-184).
[88] Zambarbieri, *«Demonstratione de fede et devotione»* cit., p. 182.
[89] La descrizione è riportata anche in Zambarbieri, *«Demonstratione de fede et devotione»* cit., p 182. Lo studioso, come si detto, ricorda che la pratica della disciplina era prescritta anche negli statuti latini della confraternita dei Raccomandati (anch’essi approvati dal Fulgosi) ove si ordinava ai confratelli di recarsi *ad domum verberatorum Sancte Marie omni die dominica et festivitatibus sollempnibus causa faciendi disciplinam*.
[90] Il breve passo è riportato *ibid.*, p. 181.

emanate dal Fulgosi osservano su questo aspetto un assoluto silenzio: segno forse dell'indole più conservativa dei testi prodotti all'interno della confraternita, volti, secondo Annibale Zambarbieri, a rispecchiare in modo più fedele le origini del movimento, oppure le scelte del presule andavano in direzione di un «divaricarsi di opzioni nella spiritualità»[91] e tendevano a privilegiare una pietà mariana lontana da prassi penitenziali così estreme? Il dubbio è destinato a rimanere tale perlomeno finché non risulterà più approfondita la conoscenza dell'operato di questo vescovo reclutato all'interno del clero secolare e fortemente intenzionato – questo lo si può dare come un dato storiograficamente accertato – ad offrire una cornice normativa precisa e minuziosa per tutte le istituzioni della sua diocesi[92].

Su un punto tuttavia è possibile fin da ora formulare un convincimento: l'interesse nei confronti degli organismi confraternali, disciplinati e non, che era parso caratterizzare in prevalenza vescovi formatisi all'interno dei conventi mendicanti, e in particolare fra i seguaci di san Domenico, nel corso del Trecento[93] coinvolse un numero crescente di ordinari diocesani provenienti dal clero secolare. Negli anni in cui a Pavia maturava l'esperienza del Fulgosi, la non lontana diocesi di Padova fu teatro di un analogo itinerario, efficacemente rappresentato dal vescovo Ildebrandino Conti (1319-1352), robusta e ancora troppo poco nota figura di presule vigile e sensibile nei confronti della vita religiosa laicale. Il suo nome – o in alternativa, quello dei suoi vicari – compare spesso nella documentazione delle confraternite padovane della città e del territorio, vuoi in qualità di *approbator* delle norme statutarie, vuoi nella veste di generoso "elargitore" di indulgenze ai medesimi sodalizi[94].

Per la verità un intervento più diretto dell'ordinario diocesano era previsto dagli statuti della confraternita del Corpo di Cristo di Piove di Sacco, in diocesi padovana, che si diversifica dalle altre fondazioni disciplinate per un suo «progetto cultuale» nuovo tutto incentrato sulla devozione eucaristica[95].

[91] *Ibid*., p. 184.

[92] Durante il suo episcopato è documentata un'intensa attività legislativa riguardante gli enti ecclesiastici: oltre agli statuti del sinodo diocesano del 1338 e a quelli del capitolo della cattedrale del 1341 si devono ricordare gli statuti del consorzio di San Siro, cui aderirono chierici e sacerdoti della città di Pavia, quelli della Santissima Trinità, della chiesa di San Giovanni *Domnarum* e di Santa Maria in Pertica (*I vescovi dell'Italia settentrionale* cit., pp. 53-55).

[93] È il caso, per fare un esempio, della confraternita di Santa Lucia di Padova, il cui promotore, prete Grandonio, si recò nel maggio 1324 presso il vicario del vescovo Ildebrandino per richiedere l'approvazione degli statuti: *Statuti di confraternite religiose* cit., p. 61. Anche successivamente la *fratalea* di Santa Maria dei Penitenti di Piove di Sacco, nella diocesi padovana, richiese al presule Conti l'approvazione degli statuti: P. Pinton, *Codice diplomatico saccense*, Roma 1892, doc. 673, p. 272 (la circostanza è richiamata anche da De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., p. XXXII, nota 61).

[94] Pinton, *Codice diplomatico saccense*, doc. 672, p. 272: indulgenza concessa dal vescovo Ildebrandino Conti alla confraternita del Corpo di Cristo di Piove di Sacco (aprile 1326). Qualche anno dopo un'altra indulgenza fu concessa dal medesimo presule alla confraternita di Santa Maria della Trinità nella contrada di Codalunga di Padova: *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., p. XXXII, nota 61.

[95] De Sandre Gasparini, *Il movimento confraternale nell'area veneta*, in *Le mouvement confraternel* cit., p. 371-372.

Nella festa grande della fratalea saccense, celebrata durante il giovedì santo, il gastaldo del sodalizio doveva fare il possibile per realizzare la visita del vescovo ai confratelli; visita finalizzata alla *magnitudo* della festa e ad *accipere indulgentiam ab eo pro dicta fratalea*[96].

Anche nell'ultimo scorcio del Trecento la pur frammentata realtà documentaria consente di far emergere nella diocesi padovana un'efficace azione pastorale nei confronti dell'associazionismo devoto sorto in seguito al "bianco pellegrinaggio" nell'autunno del 1399. L'amministratore diocesano con funzioni di vescovo, Stefano da Carrara, pochi giorni dopo la chiusura della grande devozione dei Bianchi, si trovò infatti a Montagnana ad approvare il regolamento di una nuova *fratalea* dedicata alla Vergine della Misericordia, elargendo a tutti i fedeli che in futuro ne avessero fatto parte, un'indulgenza di 40 giorni[97]. La concessione dell'indulgenza e il documento statutario, entrambi conservati presso gli atti della curia vescovile, hanno permesso a Giuseppina De Sandre di apportare un nuovo contributo al tema della ripercussione del movimento dei Bianchi sull'associazionismo laicale; ma qui interessa soprattutto mettere in risalto l'immediata e lucida adesione del vescovo al progetto devozionale del sodalizio di Montagnana, indiscutibilmente legato alla *religio bianca* che aveva attraversato la città di Padova e alla quale, secondo le testimonianze contemporanee anche il vescovo insieme con tutto il clero aveva entusiasticamente partecipato.

In maniera analoga, nella vicina Verona un altro ordinario diocesano, espressione del clero secolare e contemporaneamente esponente della famiglia signorile al potere, indirizzò la sua azione pastorale nei confronti di alcuni *loca batutorum* della città, che progressivamente avevano assunto funzioni religiose non dissimili da quelle parrocchiali. Inserendosi a pieno titolo nel quadro della Chiesa locale erano stati proprio i disciplinati a sollecitare gli interventi del presule, ottenendone in cambio la possibilità di edificare un proprio oratorio e di utilizzare il suono della campana per chiamare i propri fedeli a raccolta nell'ora degli offici religiosi[98].

Gli ultimi casi che abbiamo presentato, ma altri se ne potrebbero addurre nell'Italia centro-settentrionale con un'esplorazione più estensiva della bibliografia e della documentazione[99], ci permettono di effettuare alcune

[96] Pinton, *Codice diplomatico saccense* cit., p. 270.
[97] G. De Sandre Gasparini, *Un'immediata ripercussione del movimento dei Bianchi del 1399: la regola di una «fraternitas alborum» in diocesi di Padova (13 ottobre 1399)*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 26 (1972), pp. 354-368 (l'edizione degli statuti e dell'indulgenza alle pp. 367-368).
[98] Il riferimento è al vescovo scaligero Pietro Della Scala (1350-1387): G.M. Varanini, *Della Scala, Pietro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 37, Roma 1989, pp. 461-463. Il panorama confraternale veronese nella seconda metà del Trecento è stato oggetto di studio di G. De Sandre Gasparini, *Confraternite e «cura animarum» nei primi decenni del Quattrocento. I disciplinati e la parrocchia di San Vitale in Verona*, in *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo*, a cura di P. Sambin, Venezia 1987, pp. 289-360.
[99] Si vedano, per esempio, i casi di fondazione o di promozione di nuove confraternite da parte di vescovi "secolari" a Torino (1346), a Modena (1332) a Parma (prima del 1374): P.L. Meloni,

osservazioni di sintesi. L'attenzione alla vita religiosa dei laici e alla loro organizzazione associativa, che nel corso del secolo XIII e nei primi decenni del Trecento ci era parso un tratto identitario dei "frati in cattedra", venne assimilata – seppur con gradualità e con modalità diverse a seconda di luoghi e persone – nel novero dei "doveri" dell'ordinario diocesano, indipendentemente dalla sua formazione religiosa. Pertanto non solo i frati-vescovi si erano distinti operativamente, evidenziando nell'ambito del rapporto con il mondo confraternale specifiche peculiarità al cospetto di presuli provenienti da altre famiglie monastiche o dal clero secolare, ma avevano contribuito con il loro esempio ad ampliare la sfera di azione dell'episcopato all'organizzazione religiosa laicale comunitariamente strutturata.

7. *Il Quattrocento: fra controllo e promozione della vita religiosa e sacramentale*

L'esplosione di confraternite laicali nel secolo XV è un fenomeno che gli studiosi hanno ripetutamente messo in evidenza e la loro diffusione fu tale da «ingenerare l'impressione che tali istituti fossero il modello più consueto dell'aggregazione dei laici a fini devoti»[100]. Non può dunque destare sorpresa il fatto che nel corso del Quattrocento l'episcopato fattosi, come si è visto, sempre più sensibile nei confronti delle associazioni laicali si sia posto progressivamente il problema «di un loro più controllato inserimento nel sistema istituzionale diocesano»[101].

D'altro canto la frequente costruzione di oratori provvisti di altari e cappellani in grado di assicurare un servizio liturgico regolare e continuato aveva segnato l'evoluzione di molti istituti confraternali, portandoli in molti casi ad assumere funzioni di cura d'anime in collaborazione oppure in contrasto con il preesistente sistema parrocchiale.

Indagini interessanti in questa direzione riguardanti l'associazionismo devoto tardomedievale ci conducono rispettivamente in area piemontese, lom-

Topografia, diffusione e aspetti delle confraternite dei disciplinati, in *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati*, Convegno internazionale di studio (Perugia, 5-7 dicembre 1969), Perugia 1972, p. 31.

[100] La citazione è di G. De Sandre Gasparini, *Benedettini, francescani e confraternite nel Quattrocento padovano*, in *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Atti del Convegno, Padova, Venezia, Treviso, 19-24 settembre 1982, a cura di F. Trolese, Cesena 1984, p. 371. Insiste sulla moltiplicazione delle confraternite nel secolo XV, in particolare a partire dalla seconda metà, anche D. Zardin, autore di una accurata rassegna relativa agli studi confraternali dell'età moderna: *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo* cit., pp. 81-137. L'autore propone una serie di ipotesi per spiegare tale moltiplicazione quantitativa, in cui si deve vedere «il riflesso della pluralità dei centri di richiamo religioso esistenti in città, dell'ampiezza numerica e della stratificazione gerarchica della sua popolazione, forse anche dell'intensità dei flussi migratori che continuano a spingere verso i centri urbani forti contingenti di lavoratori rurali, di famiglie isolate e di stranieri, in una parola gruppi di individui sradicati e desiderosi di ritrovare un'identità, dei legami fra le persone, uno stabile punto di appoggio» (p. 83-84).

[101] Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., p. 472.

barda e veneta. La prima situazione che ci accingiamo ad analizzare è quella di Ivrea, sede di un collegio di battuti che si riuniva presso una cappella detta "di frate Giacomino", assai vicino alla cattedrale, e che negli anni a cavallo fra XIV e XV secolo era entrato in rotta di collisione con il vescovo della città e con i suoi canonici. Promuovendo un servizio liturgico continuativo i flagellanti avevano infatti insidiato le funzioni parrocchiali della chiesa matrice, sul cui spazio giurisdizionale insisteva la loro cappella. Benché filtrino dalle vicende eporediesi motivi squisitamente politici, messi in luce con acutezza da Laura Gaffuri, ci troviamo di fronte alla volontà da parte dei battuti di diventare titolari di un edificio di culto e di avere «una vita liturgica e sacramentale complementare a quella già esistente e incardinata nella trama di chiese e cappelle del tessuto parrocchiale tardotrecentesco della città di Ivrea»[102], volontà che ovviamente non poteva lasciare indifferenti le massime autorità ecclesiastiche cittadine.

Anche dal quadro associativo milanese, disegnato da Marina Gazzini, emergono non pochi contrasti nelle relazioni fra le *scholae* cittadine e le autorità parrocchiali. Piuttosto eclatante fu il caso della confraternita disciplinata di Santa Maria della Morte, che si scontrò ripetutamente con la parrocchia urbana di San Fedele, nella cui circoscrizione i confratelli avevano edificato oltre alla propria *domus* anche una chiesa e un cimitero. Poiché nel cimitero venivano sepolti non soltanto gli afferenti alla *schola* ma anche i condannati a morte, alla cui assistenza era preposto il sodalizio, è facile immaginare che i diritti funerari fossero all'origine dei ripetuti dissidi che scandirono le vicende della confraternita nel Quattrocento e nel Cinquecento[103].

Trasferendoci da Milano alla vicina Verona, possiamo ancora una volta constatare come l'associazionismo flagellante cittadino abbia prodotto evidenti increspature nel quadro parrocchiale del primo Quattrocento, particolarmente in una zona della città situata a sinistra del fiume Adige e caratterizzata dalla vivacità sociale e religiosa tipica dei settori artigianali e commerciali. Nella contrada di San Vitale la documentazione ha permesso infatti di evidenziare l'assunzione di elementi di rilievo della cura d'anime – impegno caritativo, servizio liturgico e sacramentale e persino predicazione *coram populo* – da parte di una confraternita denominata dapprima di San Vitale e poi di Santa Maria della Giustizia o della Neve.

[102] Tutta la vicenda è stata studiata da L. Gaffuri, *L'associazionismo flagellante fra rivendicazioni identitarie e conformismo istituzionale. Il caso di Ivrea (secoli XIV-XV)*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 104 (2006), pp. 5-36 (la citazione è a p. 8). Una versione ridotta di tale contributo è stata pubblicata in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di M.C. Rossi, G.M. Varanini, Roma 2005, pp. 377-398.

[103] M. Gazzini, *Confraternite e società milanese: percorsi di indagine*, in *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 215-216 (studio già edito nel 1997). La studiosa, per la verità, nelle sue indagini sui sodalizi milanesi ha portato alla luce anche relazioni improntate alla collaborazione tra istituti confraternali e parrocchie. Nel caso della *schola* di San Giovanni sul Muro, per esempio, il rapporto con la chiesa parrocchiale fu costantemente caratterizzato dalla solidarietà e dalla mutua assistenza: Ead., *Culto, assistenza, solidarietà tra vicini e parenti*, *ibid.*, pp. 227-253 (studio già edito nel 1993).

Non fu l'ordinario diocesano, in quegli anni scarsamente presente nella città dell'Adige, a reagire di fronte a tali acquisizioni, bensì la parrocchia entro i cui confini la confraternita si trovava, supportata nella sua azione dal clero urbano nel suo complesso[104].

Le situazioni che abbiamo descritto non evolvono dunque in modo simile, ma ciò che colpisce in ciascun caso è il travalicare del ruolo dell'associazionismo laicale e il suo dilagare nell'ambito della *cura animarum*, in origine sicuramente non previsto dai sodalizi confraternali di qualsiasi natura.

V'è da dire che in questo settore il mondo confraternale dell'Italia settentrionale appare più vivace e movimentato di quello descritto da Giovanni Vitolo per il Mezzogiorno, ove le visite pastorali condotte nei secoli XV e XVI danno conto di una realtà che appare quasi completamente pacificata.

Ciò non significa che gli aderenti ai numerosi sodalizi di disciplinati sorti nelle diocesi di Sorrento, Benevento, Cava, Potenza o Napoli avessero rinunciato ad una vita comunitaria "autonoma", asserisce lo studioso, ma soltanto che essa si svolgeva nel rispetto delle strutture ecclesiastiche tradizionali, all'interno delle quali le confraternite – in modo particolare quelle di area non urbana – cercarono di inserirsi senza conflittualità. La volontà di evitare i contrasti appare infatti all'origine delle disposizioni riguardanti i disciplinati di Potenza e Benevento e di quelli di San Cristoforo di Napoli, che si preoccuparono rispettivamente di far celebrare la loro messa «la matina per tempo che non impedisca laltre devotione della ecclesia parochiale» e di obbligare i confratelli a "prendere" la comunione più importante dell'anno, quella pasquale, non nell'oratorio ma nella chiesa parrocchiale[105].

Benché dunque gli esempi relativi al Mezzogiorno suggeriscano quanto possa rivelarsi sbagliato e fuorviante postulare ovunque e in modo indifferenziato l'evoluzione di oratori confraternali in vere e proprie chiese con funzioni analoghe alle parrocchie, è verosimile pensare che ogni qualvolta le confraternite si dotarono di una propria chiesa facendola officiare con regolarità da un sacerdote ad essa legato e accentuando gli aspetti liturgici della pratica religiosa, si inserirono a pieno titolo fra le istituzioni in grado di esercitare la cura delle anime, in sintonia[106], in supplenza[107] oppure in aperto contrasto[108] con quelle tradizionalmente deputate all'esercizio della *ars artium*.

[104] L'intera vicenda è stata studiata da G. De Sandre Gasparini, *Confraternite e «cura animarum»* cit., pp. 289-360.

[105] G. Vitolo, *Contributo alla storia delle confraternite dei disciplinati in Campania tra medioevo ed età moderna*, in *Le confraternite in Italia tra medioevo e rinascimento*, Atti della tavola rotonda (Vicenza, 3-4 novembre 1979), «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., 17-18 (1980), pp. 173-188, in part. pp. 181-183 per quanto riguarda i rapporti fra le confraternite e le parrocchie e p. 181 per la citazione.

[106] Oltre ai casi analizzati da Giovanni Vitolo per il Mezzogiorno diversi esempi di confraternite venete pienamente e pacificamente inserite nelle parrocchie sono analizzati anche da G. De Sandre Gasparini, *Per lo studio delle confraternite basso-medievali del territorio veneto: note su statuti editi e inediti*, in *Le confraternite in Italia tra medioevo e rinascimento* cit., pp. 37-38. Si tratta di sodalizi confraternali del contado veneto alla cui origine si riscontra l'attività dei

È persino banale rilevare che tale evoluzione, reale o potenziale, dovette indurre progressivamente gli ordinari diocesani ad occuparsi con sollecitudine del variegato mondo delle confraternite, non soltanto provvedendo alla revisione e all'approvazione dei loro statuti (come era avvenuto in molti casi nei due secoli precedenti) ma pretendendo di visitare i loro luoghi – ospedali e chiese –, promuovendo fenomeni di concentrazione confraternale in ambito diocesano[109] fino a reclamare, come vedremo in seguito, una più ampia giurisdizione vescovile su sedi e persone, volta soprattutto ad ottenere uniformità devozionale liturgica.

Ancora una volta si deve constatare che furono prevalentemente i presuli provenienti dagli ordini mendicanti o dal rinnovato monachesimo regolare ad assumere iniziative precoci in tale direzione. Lo attestano in modo esemplare i provvedimenti ampi e articolati assunti dall'arcivescovo domenicano Antonino Pierozzi (1445-1459) nei confronti del mondo confraternale fiorentino, che è stato disegnato a più riprese e da diverse angolature ad opera di studiosi italiani e soprattutto anglosassoni[110]. Gli interventi del frate-vescovo verso le associazioni laicali devote – secondo John Henderson – risentirono assai più della "tradizione mendicante" che di quella "episcopale", benché non fosse mancata da parte di alcuni suoi predecessori sulla cattedra arcive-

parroci locali (confraternita di San Rocco di Villa del Bosco, di Santa Maria di Arzignano, di Santa Maria di Chirignago e di Sant'Andrea di Monselice). Ulteriori esempi di parroci che favorirono la creazione di confraternite partecipando anche alla redazione dei loro statuti sono ricordati nell'importante contributo di Z. Zafarana, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*, Atti del VI convegno di storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma 1984, pp. 535-536, in part. nota 138.

[107] Ha insistito sulla funzione di "supplenza" della confraternita soprattutto G. Alberigo, *Dimensioni spirituali e teologiche del movimento confraternale*, in *Le confraternite romane* cit., p. 32. L'autore ipotizza all'interno delle dinamiche relazionali tra confraternte da un lato, parrocchie e diocesi dall'altro «soprattutto un rapporto di supplenza e di controllo. Supplenza da parte di movimenti popolari e delle confraternite che esprimono un'istanza di partecipazione alla vita ecclesiale – con atti di testimonianza e di culto e con opere di carità – che le parrocchie non soddisfano e che si rifugiano nel geloso spazio riservato delle grandi processioni o delle cappelle confraternali. Ma vi è anche un livello canonico di rapporto, soprattutto col vescovo, perché movimenti e confraternite chiedono benefici spirituali (soprattutto indulgenze) e i vescovi ne prendono occasione per affermare il loro diritto ad approvare e controllare le confraternite».

[108] Un esempio di aperto "contrasto" fra confraternita e parrocchia è, come si detto, quello sorto tra i disciplinati e la parrocchia di San Vitale di Verona, descritto da G. De Sandre Gasparini (*Confraternite e «cura animarum»* cit.), anche se – fa notare la studiosa – i disciplinati di San Vitale si erano appropriati di funzioni pastorali come la predicazione, riproponendole all'interno del loro oratorio in presenza di una precisa "esigenza" da parte dei fedeli, che ne lamentavano la trascuratezza da parte del clero parrocchiale (*ibid.*, p. 314).

[109] Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite* cit., pp. 187-191.

[110] Per una bibliografia specifica e pressoché completa sulle confraternite fiorentine si rimanda al saggio bibliografico approntato da Marina Gazzini per Reti medievali (*Bibliografia medievistica di storia confraternale,* "Reti Medievali - Rivista", V, 2004, 1, <http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm>) e riproposta in forma aggiornata e in ordine cronologico nel volume *Confraternite e società cittadina* cit., *Un secolo di storiografia confraternale. 1900-2005*, pp. 22-57. Qui basti il richiamo ad alcuni studiosi quali Ch. M. de La Roncière, M. Papi, J. Henderson, R. Trexler e R.F.E. Weissman.

scovile fiorentina una sensibilità specifica verso la salute spirituale dei fedeli[111]. L'arcivescovo Amerigo Corsini (1411-1435), per esempio, distintosi per l'attenzione e il controllo verso numerosi sodalizi laicali, oltre ad averne visionato e approvato gli statuti, si trovò nella necessità di ribadire i diritti delle chiese parrocchiali in materia di cura d'anime[112], anticipando così una serie di provvedimenti del tardo XVI secolo che imponevano ai membri delle confraternite fiorentine di confessarsi e comunicarsi a Pasqua esclusivamente nella loro parrocchia[113].

Anche il Pierozzi perseverò nell'opera di revisione e approvazione degli statuti delle confraternite, divenute nel Quattrocento sempre più numerose[114], riproponendo in forme più accentuate che in precedenza il tema del controllo sulle attività "interne" delle compagnie e quello della "concorrenza" tra oratori confraternali e parrocchie in ordine all'amministrazione dei sacramenti. Le costituzioni sinodali emanate dall'arcivescovo nel 1455 riflettono alcune di queste preoccupazioni, laddove, per esempio, nel primo statuto della raccolta, dispongono che venga rimossa «ongni materia e cagione d'errore circha alle verità d'essa fede ortodossa» e che «nessun layco in nessuna conpangnia overo adunanza di persone presumma disputare dellg'articoli della fede overo sacramenti della Chiesa»[115]. A turbare il frate erano soprattutto alcune "voci" relative alle discussioni che si svolgevano all'interno delle "compagnie" su materie di fede; discussioni – aggiunse il presule – che avevano «sapore d'eresia»[116]. Richard Trexler ha ipotizzato che tale disposizione – posta, lo ricordiamo, in una posizione di assoluto rilievo all'interno della legislazione sinodale di Antonino – facesse riferimento alla concreta vicenda di Giovanni del Cane da Montecatini, bruciato come eretico dal comune di Firenze nel 1450[117]; in questa sede interessa soprattutto far emergere le preoccupazioni dell'arcivescovo in ordine alle conversazioni sospette che potevano

[111] L'osservazione di John Henderson si riferisce in particolare all'arcivescovo Amerigo de' Corsini (1411-1435), cui si deve l'approvazione degli statuti di molte confraternite fiorentine: J. Henderson, *Confraternities and Church in late medieval Florence*, in *Voluntary religion*, a cura di W.J. Sheils, D. Wood, Worcester 1986, pp. 69-83, in particolare p. 79 e nota 48. L'argomento è stato poi sinteticamente ripreso dal medesimo autore in *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994 (trad. it. Firenze 1998), pp. 58-59, 419. Lo studioso afferma che assai poco numerose erano state nei due secoli precedenti le approvazioni vescovili di statuti confraternali (Id., *Confraternities and Church* cit., p. 78 nota 41).

[112] Henderson, *Confraternities and Church* cit., p. 80 nota 50.

[113] *Ibid.,* p. 80 nota 51.

[114] *Ibid.,* pp. 80-81, in particolare nota 53 dove si elencano le «compagnie» di cui il vescovo Antonino approvò gli statuti. Lo stesso studioso afferma che a metà Quattrocento le confraternite erano almeno 96: Id., *Le confraternite religiose nella Firenze del tardo medioevo*, in «Ricerche storiche», 15 (1985), pp. 77-94, p. 78.

[115] R. Trexler, *The Episcopal Constitutons of Antoninus of Florence*, in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», 59 (1979), pp. 244-272, in particolare la prima costituzione a p. 256.

[116] *Ibid.,* pp. 248-249 e 256.

[117] *Ibid.,* p. 248 e J. Stephens, *Heresy in Medieval and Renaissance Florence*, in «Past and Present», 54 (1972), p. 47.

svolgersi nei sodalizi confraternali, ove alcuni – si diceva – pronunciavano «parole contro la reverenia e integrità della santa fede»[118].

In aggiunta a tali episodi permanevano nella mente del Pierozzi le apprensioni per la vita “morale” delle confraternite, accusate di aver «mescolato molte cose di vanità e mundani spettacoli che starebono male per carnasciale»[119] durante la processione di san Giovanni Battista e di conseguenza richiamate ad una maggior sobrietà in occasione della loro partecipazione alle cerimonie religiose urbane[120].

Attraverso un altro statuto del *corpus* legislativo che andiamo sinteticamente esaminando, filtra anche la preoccupazione di sant’Antonino per il mondo rurale, percorso da frequenti antagonismi, contrasti e resistenze fra i gruppi laicali organizzati e la rete delle parrocchie. Apprendiamo così che in molte chiese del contado «si fanno certe congregationi di layci, le quali sono chiamate compagnie overo operie, le quali usurpano le ragioni di quelle chiese overo di sacerdoti, e convertono in suo uso quello che si debbano dispensare in cose pie, e non rendono ragione ad persona di amministratione overo mancamenti»[121]. Per porre fine a tali situazioni e abusi il vescovo affidò ai rettori delle singole chiese il compito di controllare i “conti” delle singole compagnie e di «dinuntiare e singnificare i difetti i quali truovano nelle dette administratione», sotto pena di scomunica degli officiali e nei casi più gravi di «sterminio e cassatione delle dette compagnie»[122]. Benché in questo caso lo statuto non si riferisse ai sodalizi devoti ma alle piccole opere o fabbricerie delle chiese del contado fiorentino è chiaro che sullo sfondo delle disposizioni e delle preoccupazioni vescovili perduravano le vischiosità e le ambiguità de rapporti tra *loca pia* e gruppi di laici, rapporti che le gerarchie ecclesiastiche si andavano orientando a gestire in forme di più stretto controllo[123].

L’inquadramento dei laici devoti associati in forme diversificate era dunque ben disegnato nella mente del vescovo domenicano, il cui impegno pastorale doveva confrontarsi, come si è detto, con un numero davvero alto di sodalizi, all’interno dei quali tuttavia non sempre si registrava una partecipazione zelante e continuativa alle attività confraternali e agli obblighi devozionali e sacramentari previsti dagli statuti[124].

[118] Trexler, *The Episcopal Constitutions* cit., p. 256.
[119] *Ibid.*, p. 256; il tema è stato ripreso da Henderson, *Piety and Charity* cit., p. 418-419.
[120] Successivamente, come ha scritto John Henderson, il medesimo vescovo ordinò che le compagnie non dovessero partecipare alla processione del clero durante la festa di san Giovanni Battista e potessero organizzare una cerimonia separata il giorno precedente, ovvero il 22 giugno: Henderson, *Piety and Charity* cit., p. 418.
[121] Trexler, *The Episcopal Constitutions* cit., p. 269.
[122] *Ibid.,* p. 269.
[123] Si vd. Turchini, *I ‘loca pia’ degli antichi stati italiani* cit.
[124] Anche a questo proposito si vedano le osservazioni di Henderson, *Piety and Charity* cit., pp. 140-146 e tavola 4.3 e quelle di R.F.E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York-London 1982, pp. 127-129. Rispetto ai dati forniti da questi due studiosi Giuseppina De Sandre Gasparini invita tuttavia a non ricavarne *tout court* l’idea di «scarsa vitalità religiosa»

Anche le analisi condotte da Nicholas Terpstra sulle confraternite bolognesi dei secoli XV e XVI[125] sembrano indicare da parte dei confratelli una sostanziale negligenza verso gli obblighi statutari e una presenza poco assidua ai momenti associativi promossi. Non deve stupire pertanto che all'obiettivo del "controllo" – che sembra prevalente nell'orientamento pastorale dei presuli fiorentini – si sia affiancato da parte delle gerarchie ecclesiastiche e in particolare di alcuni pastori particolarmente "illuminati" del Quattrocento italiano la volontà di imprimere attraverso il fitto reticolo delle confraternite una dimensione più intensa alla religiosità laicale «con la proposta di un modello che voleva stimolare l'approfondimento e l'interiorizzazione della pratica religiosa»[126].

Il contesto del pieno XV secolo bolognese vanta una molteplicità di esperienze confraternali su cui da tempo gli studiosi hanno puntato l'attenzione e intorno alle quali è sorto il problema di stabilire apporti originali e ispirazioni. Oltre alle influenze dei frati osservanti sostenuta molti anni or sono dal padre Meersseman a proposito del sodalizio di San Domenico[127], studi più recenti hanno messo in luce l'organico contributo sull'ambito religioso associativo del vescovo certosino Nicolò Albergati (1417-1443)[128]. Si è voluto vedere, solo per fare un esempio, il suo personale coinvolgimento nella distinzione in "compagnia larga" e "compagnia stretta" che diverse confraternite bolognesi adottarono nel corso del Quattrocento, ove l'adesione alla "stretta" comportava un impegno religioso più intenso e interiorizzato, una più assidua frequenza ai sacramenti e l'abbandono della diretta gestione delle iniziative caritative – come ospedali e brefotrofi – maggiormente implicate negli "affari temporali".

Ma la valorizzazione delle confraternite da parte del presule bolognese assunse anche altre caratteristiche che andarono dalla possibilità di veicolare per loro tramite il culto mariano e quello eucaristico, al rafforzamento del

o di «mediocre rappresentatività», ma di vagliarle al loro interno «con riguardo all'entità dell'effettiva partecipazione»: Ead., *Laici devoti tra confessione e penitenza*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: i ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996, pp. 211-261, in particolare p. 217.

[125] N. Terpstra, *Death and Dying in Renaissance Confraternities*, in *Crossing the Boundaries. Christian Piety and the Arts in Italian Medieval Renaissance Confraternities*, a cura di K. Eisenbichler, Kalamazoo (Michigan) 1991, pp. 179-200; Id., *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995.

[126] De Sandre Gasparini, *Laici devoti tra confessone e penitenza* cit., p. 254.

[127] Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., pp. 612-617.

[128] Per un breve profilo dell'Albergati si veda la voce di E. Pasztor compilata nel *Dizionario Biorafico degli Italiani*, Roma 1960, I, pp. 619-621. Sui rapporti tra il vescovo e le confraternite bolognesi oltre agli studi già citati di Nicholas Terpstra (soprattutto il volume *Lay Confraternities*, pp. 58-59) si vedano i numerosi contributi sulle confraternite bolognesi di M. Fanti raccolti nel volume miscellaneo *Confraternite e città a Bologna nel medioevo e nell'età moderna*, Roma 2001, in particolare quelli intitolati *La confraternita di Santa Maria della Morte e la conforteria dei condannati in Bologna nei secoli XIV e XV*, pp. 61-173 (in particolare le pp. 111-115) e *Il moto dei Bianchi e la confraternita di Santa Maria della Misericordia detta della carità in Bologna*, pp. 305-392 (in particolare le pp. 332-334).

loro ruolo nella costruzione di un “culto civico” fittamente articolato in processioni e sacre rappresentazioni[129].

Resta da capire quanto gli esempi di Firenze e Bologna siano stati seguiti anche altrove e in che misura gli orientamenti pastorali dei due vescovi, che sicuramente si conobbero durante lo svolgimento del concilio di Firenze del 1438-1439, siano stati assimilati e diffusi dai presuli di altre diocesi.

8. *Le visite pastorali*

In attesa di indagini più specifiche estese a singoli contesti diocesani, un'ulteriore pista di ricerca per verificare l'iniziativa concreta dei vescovi del XV secolo in ordine soprattutto al tema del controllo degli organismi confraternali, può essere quella delle visite pastorali; importante cartina al tornasole del buon governo dei “pastori” tardo medievali esse erano lo strumento in grado di misurare gli interessi pastorali dei presuli e contemporaneamente la loro capacità di esercitare diritti di supervisione sullo svolgimento dell'intera vita religiosa e ancor più di incidere sui complessi e articolati territori diocesani inframmezzati dalle numerose *enclaves* giurisdizionali, il più delle volte impenetrabili dall'ordinario e dai suoi vicari.

Conviene senz'altro partire da una realtà ben studiata sotto il profilo della storia confraternale – quella padovana – e altrettanto ben indagata per quanto attiene gli atti visitali[130].

Ad una serie di interventi “mirati” ma sporadici da parte di presuli come Pietro Marcello (1409-1428) e Iacopo Zeno (1460-1481) seguì un rilevamento pressoché completo del fenomeno associativo laicale da parte del vescovo Pietro Barozzi (1487-1505), che percorse in modo sistematico le ville dell'intera diocesi censendo gli istituti confraternali, valutandone con rigore le attività caritative, economiche, devozionali[131] e sedando con efficace azione pacificatrice le non poche controversie sorte fra confraternite e clero locale o quelle scaturite all'interno delle medesime associazioni[132]. Anche in città l'a-

[129] Insiste su questo “utilizzo” delle confraternite da parte dell'Albergati soprattutto Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion* cit.

[130] P. Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova 1977; Id., *L''Inquisitore' della Bassa Padovana e dei Colli Euganei*, Candiana 1990; Id., *Disciplinamento ecclesiastico sull'altopiano dei Sette Comuni nella seconda metà del Quattrocento*, Trento 1992; Id., *Il Graticolato romano nel Quattrocento. La Visita pastorale di Diotisalvi da Foligno a nord-est di Padova (1454)*, Padova 1995; Id., *Tra l'Astico e il Brenta. L'azione di disciplinamento dei vicari e dei vescovi padovani (1448-1507)*, Trento 1997; Id., *Vita religiosa e sociale a Padova. La Visita pastorale di Diotisalvi da Foligno alle parrocchie cittadine (1452-1458)*, Padova 1997.

[131] De Sandre Gasparini, *Per lo studio delle confraternite bassomedievali del territorio veneto* cit., pp. 36-37; Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi* cit., pp. 349-351.

[132] G. De Sandre Gasparini, *La confraternita di San Giovanni Evangelista della Morte in Padova*, in *Miscellanea G.G. Meersseman*, II, Padova 1970, p. 785.

zione del Barozzi si dispiegò ad ampio raggio nei confronti dei sodalizi confraternali, con interventi che andarono ben oltre le consuete concessioni di indulgenze o di *litterae questuae* e si spinsero fino alla "fondazione" o "ri-fondazione" di nuovi organismi, istituiti per diffondere l'adorazione del sacramento eucaristico, per sovvenire, in sintonia con l'opera dei predicatori osservanti, al grave problema della miseria anche nelle sue dimensioni più nascoste e per offrire infine un'adeguata assistenza ai condannati a morte[133].

La ricognizione del vescovo padovano spaziò dunque dall'area pedemontana, scarsamente "irrorata" di sodalizi confraternali (soltanto 8) a quella più meridionale della diocesi, interrotta da grossi centri abitati e fittamente disseminata di associazioni laicali devote (ben 56!)[134]. Si può pertanto dire che l'ampliamento dell'azione pastorale dalla città al contado abbia costituito un elemento di rilievo dell'episcopato di Pietro Barozzi, il quale fin dall'insediamento sul soglio vescovile aveva dichiarato che «proprio a causa della cura di chiese e luoghi pii impostagli *ex apostolicae sedis designatione*» avrebbe indagato con la massima cura la vita religiosa dei laici in tutte le sue manifestazioni[135].

Ad illuminare questo suo atteggiamento di ferma determinazione nel rivendicare un ruolo di primo piano sulla vita associativa dei laici contribuisce in modo emblematico la vicenda occorsa al presule padovano nel 1498. Avocando con forza al tribunale vescovile un'annosa questione riguardante la confraternita urbana di San Daniele il Barozzi sottolineò come la fraglia in questione dovesse essere considerata un ente *spiritualis*, benché le singole persone che vi prendevano parte potessero essere qualificate come *seculares* (*singuli de fraternitate sint seculares*). Nell'opinione dell'autorevole uomo di Chiesa la vertenza con la fraglia non poteva che afferire al foro ecclesiastico poiché, sebbene fosse composta da uomini e donne appartenenti al "secolo", essa possedeva un altare e i suoi aderenti, oltre ad indossare vesti religiose in occasione dello svolgimento dei riti e delle cerimonie organizzate dal sodali-

[133] Come è noto il vescovo padovano fu l'autore di un breve trattato intitolato *De modo bene moriendi* – di cui si occupò sinteticamente anche Alberto Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1989², pp. 95-96 – che rivela singolari analogie con gli statuti della confraternita di San Giovanni Evangelista della Morte (1502). Tali "risonanze" hanno fatto ipotizzare che gli statuti della confraternita fossero elaborazione dell'ordinario diocesano; benché non se ne possa avere la certezza «le indicazioni documentarie, il ruolo dato al vescovo nel corpo degli statuti, la stessa circostanza della loro trascrizione negli atti della cancelleria vescovile, accanto a tutta l'attività pastorale nei confronti delle confraternite laiche e alla coincidenza di concetti ora studiati, possono dimostrare almeno una volontà precisa di intervento da parte del Barozzi, che se non ne stese direttamente gli statuti, molto probabilmente guidò la rielaborazione dell'informe materiale statutario della fraglia, immettendovi qualcosa della sua anima e delle sue preoccupazioni di pastore» (De Sandre Gasparini, *La confraternita di San Giovanni Evangelista* cit., p. 789).

[134] Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi* cit., pp. 166-168.

[135] De Sandre Gasparini, *La confraternita di San Giovanni Evangelista* cit., p. 785, ripreso da Gios, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi* cit., p. 349-350. Ad un'accurata visita delle istituzioni confraternali seguì anche un'analoga ispezione degli ospedali diocesani e cittadini, seguita da interventi puntuali per un loro più corretto ed efficace funzionamento: *ibid.*, pp. 169-171.

zio, venivano convocati alle processioni cittadine non *per spectabiles dominos deputatos ad utilia* ma dal vescovo in persona[136]. Tali disposizioni, va aggiunto, non riguardarono solo la fraternita di San Daniele ma vennero indistintamente estese a tutte le associazioni devote.

La ferma presa di posizione del presule padovano apre diversi ordini di problemi: in primo luogo prelude ai provvedimenti assunti dalle gerarchie ecclesiastiche nel corso del Cinquecento volti ad affermare progressivamente le competenze giurisdizionali dei vescovi sulle istituzioni confraternali; in secondo luogo, attraverso il fugace riferimento alla magistratura dei deputati *ad utilia* mette in luce il delicato rapporto con le autorità civili, rapporto visibile solo di rado in ambito padovano[137] ma sicuramente più intenso e ricco di implicazioni in altri contesti. Il riferimento alla Serenissima è d'obbligo, anche se, in questa sede – lo abbiamo anticipato – non affronteremo l'universo confraternale veneziano né le sue peculiarità determinate dalle speciali relazioni con la società e con lo stato veneziano. Vale tuttavia la pena di citare, come termine di confronto, la situazione di Vicenza, soggetta come Padova alla città lagunare, ove sono documentati alcuni sodalizi promossi, autorizzati o in qualche misura assoggettati al controllo delle autorità civili. Lo attesta chiaramente la vicenda della confraternita dei battuti di Santa Maria e San Pietro Apostolo, sorta nei primi anni del XV secolo e costretta a sottoporre il proprio statuto a due magistrati scelti dal podestà vicentino nel novero dei *sapientes ad utilia*; dalla medesima autorità cittadina i battuti di Vicenza ricevettero anche una speciale protezione durante la partecipazione alle processioni e nell'esercizio della disciplina[138].

I due esempi, padovano e vicentino, seppur con una certa sfasatura cronologica, sembrano dunque rispecchiare una permeabilità diversa alle interferenze delle autorità civili e una più ferma volontà di controllo del mondo confraternale da parte dell'episcopato padovano; non legittimano però conclusioni di carattere generale, anche perché il confronto andrebbe senz'altro esteso alle altre importanti città di Terraferma soggette a Venezia, Verona e Treviso, ove le ricerche non si sono ancora spinte a considerare le associazioni laicali devote in rapporto con le autorità ecclesiastiche e con quelle civili.

In assenza di studi più dettagliati ci si deve limitare a porre in evidenza alcuni interventi effettuati dal vescovo di Treviso Ludovico Barbo (1437-1443) e dal suo "collega" sulla cattedra episcopale veronese Ermolao Barbaro (1453-1471). Se i provvedimenti del primo nei confronti delle confraternite dei battuti si espressero prevalentemente attraverso la forma tradizionale della concessione di indul-

[136] De Sandre Gasparini, *Statuti di confraternite religiose di Padova* cit., pp. 270-271.
[137] È quanto afferma De Sandre Gasparini, *ibid.*, pp. LII-LIV. La studiosa pecisa che nel Quattrocento gli interventi del comune furono pochi e scarsamente incisivi, mentre si fecero avvertire maggiormente gli influssi del governo veneziano, con interventi che riguardavano lo svolgimento delle processioni ma anche la vita interna delle associazioni.
[138] G.P. Pacini, *La confraternita di Santa Maria e di San Pietro Apostolo a Vicenza (sec. XV)*, Vicenza 1977, pp. 10, 24-25.

genze[139], l'interesse del vescovo della città atesina si orientò in modo più selettivo verso le associazioni di laici che gestivano alcuni ospedali della città.

Visitando la *domus hospitalis seu fratalee* di Santa Maria della Giustizia, chiamata anche Santa Maria della Neve e situata nella vivace contrada di San Vitale, il Barbaro non tralasciò di indagare anche sull'origine della confraternita (*de fundatione dicte societatis*), facendo verbalizzare il fatto che gli statuti erano privi dell'approvazione vescovile. I laici che vi prendevano parte – circa 35 fra uomini e donne – risultarono piuttosto negligenti nei confronti della norma statutaria, scarsamente ottemperanti all'obbligo della riunione settimanale e anche all'esercizio della disciplina[140].

Nei successivi verbali di visita riguardanti altre associazioni confraternali[141] direttamente impegnate nella gestione di ospedali permangono i riferimenti alle trasgressioni degli *ordinamenta* ma scompaiono le osservazioni relative alla mancata conferma dei rispettivi testi statutari da parte del vescovo. Lo scrupolo con cui il presule procedette all'ispezione della documentazione "fondante" dei sodalizi permette di ipotizzare che le loro raccolte statutarie godessero di regolare approvazione emanata dall'ordinario diocesano o da altra autorità ecclesiastica. Sembra pertanto esclusa dal contesto veronese la necessità di un "beneplacito" delle autorità civili per gli statuti delle associazioni laicali, mentre, al contrario, viene presentata come "anomala" l'assenza di un'analoga conferma vescovile.

9. *Gian Matteo Giberti: verso il disciplinamento*

Le considerazioni fin qui effettuate bastano a far intendere la complessità delle dinamiche relazionali esistenti fra l'universo confraternale e le istituzioni ecclesiastiche e civili: dinamiche che sarebbe oltremodo riduttivo leggere in termini meramente giuridici. Ad un quadro già così vivacemente articolato dobbiamo aggiungere nei decenni finali del Quattrocento e nei primi del Cinquecento i determinanti influssi sulla pietà dei laici delle nuove correnti di rinnovamento spirituale, che si tradussero, solo per fare alcuni esempi, nell'intensificarsi della devozione eucaristica e nella propagazione amplissima della pietà mariana[142].

[139] L. Pesce, *Ludovico Barbo vescovo di Treviso (1437-1443). Cura pastorale. Riforma della Chiesa. Spiritualità*, Padova 1969, II, pp. 43-45, 70-71, 187.

[140] E. Barbaro, *Visitationum liber diocesis Veronensis ab anno 1454 ad annum 1460*, a cura di S. Tonolli, Verona 1998, pp. 57-59.

[141] Oltre alla fraternita e all'ospedale di Santa Maria della Giustizia il Barbaro visitò l'ospedale di San Giacomo di Galizia che aveva «unam capellam gubernatam per frataleam (...) sub vocabulo Sancti Iacobi de Galicia fundatam per Iacobum de Falceriis cum auctoritate apostolica» (Barbaro, *Visitationum liber* cit., p. 60), l'ospedale di Santa Maria della Valverde (*ibid.*, pp. 67-69) anch'esso gestito da una *fratalea sub vocabulo Sancte Marie Vallis Viridis*, l'ospedale dei disciplinati di Santa Maria alla Fratta (*ibid.*, p. 70) i cui confratelli *male observant eorum statuta* e infine quello dei disciplinati di San Gregorio nella parrocchia di Santo Stefano, la cui confraternita era *multum antiqua* (*ibid.*, p. 74).

[142] La bibliografia sulla diffusione del culto mariano nel tardo medioevo è piuttosto ampia e si è

È necessario inoltre ricordare fra le "tendenze" coesistenti nell'alveo confraternale «di questi decenni cruciali di trasformazioni sociali, istituzionali e religiose»[143] le vicende, recentemente rivisitate, degli oratori del Divino Amore, che costituirono, come è stato scritto, un forte centro di "coagulo" delle tendenze spirituali e religiose del primo Cinquecento e «l'indubbio momento di raccordo» per una serie di personaggi di prim'ordine nel panorama religioso del medesimo periodo[144].

Assai incisivo e capillarmente diffuso fu altresì il fenomeno pressoché contemporaneo delle confraternite del Santissimo Sacramento e quello leggermente successivo delle "compagnie" della Dottrina Cristiana: le prime istituite per iniziativa vescovile in quasi tutte le parrocchie spesso in sostituzione delle precedenti confraternite intitolate alla Vergine; le seconde fortemente "raccomandate" e poi "imposte" in ciascuna diocesi per attivare una più capillare istruzione dei fedeli in area urbana e rurale e per porre un argine alle possibili penetrazioni del dissenso religioso[145].

Possiamo dunque affermare, con il viatico della documentazione, che l'iniziativa delle gerarchie ecclesiastiche – in special modo vescovile – nei confronti dell'associazionismo devoto si fece gradualmente più frequente nella prima metà del XVI secolo, accelerando bruscamente all'altezza cronologica del concilio tridentino. Tuttavia, come ebbe a scrivere Adriano Prosperi, la linea di condotta del corpo ecclesiastico non si espresse tanto nei decreti conciliari, soffermatisi soprattutto sull'importanza delle visite degli enti confra-

ulteriormente arricchita negli ultimi anni grazie agli studi numerosi dedicati ai santuari; pertanto ci limitiamo a qualche indicazione di carattere orientativo: G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia Einaudi*, II/1: *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 429-1079 (pp. 825-830); *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale* cit.; *Gli studi di mariologia medievale* cit.; G. Cracco, *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra medioevo ed età moderna*, in *Arte, religione, comunità nll'Italia rinascimentale e barocca*, Atti del convegno di studi sul santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno, Milano 2000, pp. 25-52. Per un esempio di indagine "locale" sulla diffusione del culto mariano nel tardo medioevo M.C. Rossi, *Il culto mariano a Verona. Secoli XIV-XV. Prime ricerche*, in *Santa Maria della Scala. La grande 'fabrica' dei Servi di maria in Verona. Storia, trasformazioni, conservazione*, a cura di A. Sandrini, Vicenza 2006, pp. 79-99. Per l'età moderna ci si limita in questa sede a segnalare O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma 1998, pp. 177-183. Sulle confraternite mariane il principale riferimento è ancora Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., pp. 921-1117. Per quanto riguarda i santuari, mariani ma non solo, ampie campagne di indagine sono state avviate nell'ultimo decennio per censire tali luoghi di culto in tutto il territorio nazionale; molti dei risultati di queste indagini sono visibili nel sito <http://www.santuaricristiani.iccd.beniculturali.it/> e negli atti dei convegni organizzati su queste tematiche, tra i quali segnaliamo soltanto *Per una storia dei santuari cristiani in Italia. Un approccio regionale*, a cura di G. Cracco, Bologna 2001, e *Santuari cristiani d'Italia: committenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, Atti del IV convegno nazionale (Perugia, lago Trasimeno, Isola Polvese, 11-13 settembre 2001), Roma 2003.

[143] Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., pp. 481-482.

[144] La più recente rilettura delle confraternite del Divino Amore si deve a D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, Napoli 2002.

[145] A. Prosperi, *Parrocchie e confraternite tra Cinque e Seicento*, in *Per una storia dell'Emilia Romagna*, Ancona 1985, pp. 174-186; Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., p. 487.

ternali da parte degli ordinari diocesani, quanto piuttosto nell'operatività e nelle iniziative dei singoli vescovi[146], in grado di elaborare "soluzioni" personali e creative per mobilitare e sollecitare larghe masse di fedeli, uniformandone al contempo le pratiche e il vissuto religioso.

Un apporto significativo in questa direzione fu senz'altro quello offerto dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti[147], che molta cura dedicò agli istituti confraternali, ispezionandoli con solerzia nel corso delle reiterate visite pastorali alla diocesi atesina e infine legiferando con decisione nei loro confronti per eliminare inefficienze, inutili "replicazioni" e soprattutto dispersioni di risorse e di energie da parte dei fedeli[148]. Lo "sguardo del vescovo" non si limitò alla sommaria e ripetuta indagine di luoghi e oggetti – oratori, arredi sacri, libri liturgici, testi statutari – che pur tuttavia vennero meticolosamente elencati negli accurati verbali delle visite gibertine, in piena sintonia con i vicari e collaboratori alla guida della chiesa veronese[149]; il presule si spinse infatti a fondare nuovi sodalizi, sopprimendo o minacciando di porre fine a quelli che avessero perduto vitalità religiosa o che si fossero distinti per negligenza e trascuratezza degli obblighi statutari; effettuando accorpamenti fra enti confraternali già esistenti, promuovendo e ravvivando mediante la frequente concessione di indulgenze quelli che maggiormente si conformavano alle linee portanti della sua azione pastorale, in special modo le *societates Corporis Christi* e le confraternite dedicate alla Vergine. Furono soprattutto queste due "categorie" confraternali ad essere pervicacemente mantenute nelle chiese parrocchiali in cui già esistevano e vigorosamente favorite dal Giberti stesso attraverso la generosa concessione di 80 giorni di indulgenza, da lucrarsi *perpetuis futuris temporibus* nelle maggiori feste dell'anno liturgico. Il dato – ben più di un centinaio di indulgenze elargite alle confraternite mariane della diocesi veronese[150] e alle società del Corpo di Cristo[151], già erette o da erigersi nelle chiese parrocchiali del contado veronese – non è di

[146] Prosperi, *Parrocchie e confraternite* cit., p. 177.

[147] A. Prosperi, *tra evangelismo e controriforma: G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, in particolare il capitolo VI intitolato *La riforma della diocesi*, pp. 181-288 (per la vita religiosa dei laici pp. 261-288).

[148] *Riforma pretridentina della Diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti 1525-1542*, a cura di A. Fasani, Vicenza 1989. Si veda l'introduzione di A. Prosperi intitolata *Le visite pastorali del Giberti tra documento e monumento*, pp. XXXIII-LX. Sulle visite pastorali del Giberti si veda anche il dibattito publicato con il titolo *Seminario sulle visite patorali del vescovo G.M. Giberti (1525-1542)*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n.s., 39 (1991), pp. 171-195, con interventi di A. Prosperi, L. Billanovich, G. De Rosa. Naturalmente non è qui possibile elencare tutte le confraternite destinatarie di interventi del Giberti nel corso delle visite pastorali effettuate durante il suo episcopato; si può solamente dire che gli interventi vescovili si concentrarono soprattutto sulle compagnie del territorio diocesano.

[149] Tra i visitatori, vicari e collaboratori del Giberti, si devono elencare Filippo Stridonio, Antonio Beccari, Marcello Martini, Lodovico Braino: A. Fasani, *Verona durante l'episcopato di Gian Matteo Giberti*, in *Riforma pretridentina della Diocesi di Verona. Visite pastorali* cit., pp. XCIII-XCIX.

[150] Alcuni esempi di concessione di indulgenze alle confraternite della Beata Vergine tratte dai verbali dalle visite effettuate dal Giberti stesso nel 1530: Albisano (*Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali* cit., II, p. 498); Torri del Benaco (*ibid.*, p. 499); Sirmione

poco conto e connota fortemente il contenuto delle visite effettuate dall'attivissimo Giberti durante i mesi estivi del 1530. I suoi orientamenti in materia di culti e di devozioni ci appaiono chiari: promozione illimitata del culto eucaristico e diffusione della pietà mariana. Altrettano evidente ci sembra la spinta – per usare l'espressione di Roberto Rusconi – alla «localizzazione territoriale, se non addirittura parrocchiale»[152] dell'associazionismo devoto; spinta senz'altro riscontrabile nel contemporaneo movimento associativo di altre città italiane fra Quattro e Cinquecento[153].

Nel corso delle diverse visite che si succedettero durante l'episcopato del Giberti si assiste pertanto ad un crescendo di interventi verso l'associazionismo devoto: si ha l'impressione che il tempo dedicato all'esame delle *societates* – soprattutto nel contado – si dilati e che i provvedimenti emanati dall'ordinario in persona o dai suffraganei incaricati di condurre la visita si infittiscano progressivamentea allargando l'ambito degli interventi. Nei verbali dell'ultima visita diocesana, quella effettuata nel 1541, l'attenzione del visitatore si appuntò in modo particolare sui "conti" delle diverse *societates*, revisionati con cura attraverso l'ispezione dei libri e l'ascolto delle testimonianze dirette dei massari dei sodalizi. Qualora l'*angustia temporis* non permettesse di effettuare un'indagine precisa delle "entrate" e delle "uscite" delle diverse "compagnie" il vescovo (o il suo vicario) intimava ai loro massari, responsabili della gestione economica, di inviare i libri di contabilità presso la sede vescovile veronese affinché *computa* (...) *commodius videri possint*[154].

Un'ulteriore riflessione meriterebbe semmai l'uso massiccio ed "estensivo" da parte del vescovo di uno strumento come quello delle indulgenze, potenziale "detonatore" di aspre polemiche nell'acceso dibattito religioso ancora in corso nell'età di Gian Matteo Giberti. Una simile analisi ci porterebbe però assai al di fuori della "prassi" gibertina nei confronti delle confraternite, la quale come è noto, trovò la sua teorizzazione nell'opuscolo pubblicato nel 1540 e intitolato *Capitoli ordinati per Monsignor Vescovo di Verona per governo delle Compagnie, et Confraternite di tutta la diocesi sua*[155].

(*ibid.*, p. 543); Castellaro Lagusello (*ibid.*, p. 549); Monzambano (*ibid.*, p. 552); Brentonico (*ibid.*, pp. 576-577); Peri (*ibid.*, p. 584).

[151] Alcuni esempi di concessione di indulgenze alle *societates Corporis Christi* tratte dai verbali delle visite effettuate dal Giberti stesso nel 1530: Prun (*Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali* cit., II, p. 621); Poiano (*ibid.*, p. 629); San Mauro di Saline (*ibid.*, p. 649); Bolca (*ibid.*, p. 655); San Briccio di Lavagno (*ibid.*, p. 683); Marcellise (*ibid.*, p. 687); Belfiore d'Adige (*ibid.*, pp. 719-720).

[152] Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., p. 484.

[153] Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence* cit., pp. 206-211; Ch.M. de La Roncière, *La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin: l'exemple de la Val D'Elsa*, in «Mélanges de l'École française de Rome», Moyen Âge.Temps modernes, 85 (1973), pp. 31-77.

[154] *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali* cit., p. 1423 (provvedimento rivolto alla *societas beatissime Virginis* di Monzambano durante la visita effettuata dal Giberti alla diocesi nel 1541).

[155] Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma* cit., pp. 272 e nota 256; Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., pp. 483-484.

Diffuso presso le confraternite della diocesi atesina il suo fine precipuo fu quello di creare "omogeneità" di comportamento nel mondo dell'associazionismo devoto, ponendo altresì le basi per un suo serrato controllo da parte dell'ordinario diocesano e delle istituzioni parrocchiali.

La nostra indagine sul rapporto fra vescovi e confraternite si arresta qui, alle soglie dell'assise tridentina, che, lo si è detto in precedenza, nella XXII sessione conciliare, svoltasi il 17 settembre 1562, espresse la necessità di un intervento sistematico, non più "sporadico" e "individuale", dei vescovi nei confronti delle associazioni devote laicali, imponendo di fatto agli ordinari diocesani la visita di tutti i *loca pia*, comprese le confraternite[156].

Cominciò così un "dialogo" diverso fra le gerarchie ecclesiastiche e il mondo confraternale, declinato a seconda delle personalità dei vescovi post-tridentini (si pensi, solo per fare un esempio, al ruolo rivestito da Carlo Borromeo nell'organizzazione del mondo confraternale[157]), ma anche della "conformazione" locale e del percorso evolutivo del movimento associativo laicale; se i primi infatti avviarono quasi ovunque un'ampia attività di ispezione delle confraternite[158], condotta con modalità in parte ancora da indagare, non è detto che i laici abbiano accettato ovunque e di buon grado gli interventi dei visitatori. Gli atti vescovili del tardo Cinquecento e del primo Seicento – gli anni in cui i presuli si accinsero a ridare vigore all'autorità episcopale in ottemperanza ai dettami conciliari – riecheggiano infatti di alterchi e controversie nate in occasione dell'ingresso del *visitator* nelle *domus* o negli oratori confraternali[159]. Ciò accadde con maggior frequenza nelle sede episcopali rimaste ai margini del fenomeno dei "vescovi riformatori" operanti fra XV e XVI secolo e di conseguenza prive dell'attivismo pastorale che aveva caratterizzato uomini di chiesa come il presule padovano Pietro Barozzi o il già citato Gian Matteo Giberti. Nella sede del concilio, per esempio, ove le maglie del potere episcopale non furono in grado di stringere le strutture ecclesiastiche della diocesi[160], le confraternite (soprattutto quelle dedite all'as-

[156] Turchini, *I 'loca pia' degli antichi stati italiani* cit., pp. 371-377; Meersseman, Pacini, *Le confraternite laicali* cit., p. 129; Garbellotti, *Le risorse dei poveri* cit., pp. 179-180.
[157] Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni* cit., pp. 486-488; D. Zardin, *Riforma e confraternita nella Milano di Carlo Borromeo*, in *Il buon fedele* cit., pp, 235-263.
[158] *Visite pastorali in diocesi di Pavia nel Cinquecento. Una documentazione guadagnata alla storia*, a cura di X. Toscani, Bologna 2003, pp. 272-277. Scrive il curatore che la presenza, l'attività devozionale, l'organizzazione delle confraternite risulta sufficientemente illuminata dagli atti delle visite pastorali pavesi, durante le quali vengono ispezionate almeno 7 compagnie di disciplinati della città, tutte provviste di oratorio. C. Nubola, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)*, Bologna 1993, in particolare pp. 457-497 specificamente dedicate alla visita di ospedali e confraternite.
[159] Oltre al caso piuttosto eclatante dei battuti trentini segnalato nella nota successiva si veda la vicenda risalente al 1579 (già segnalata da Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, p. 486, nota 26) esaminato da G. Cecchini, *La vertenza fra una confraternita di Disciplinati di Cema e il Visitatore Apostolico*, Perugia 1970. Analoghi episodi si verificarono nella diocesi pavese nel 1576 quando alcune confraternite si rifiutarono di essere visitate andando conseguentemente incontro ad un provvedimento di "scioglimento" da parte del vescovo: *Visite pastorali in diocesi di Pavia* cit., p. 276.
[160] L'espressione è di Marina Garbellotti, *Le risorse dei poveri* cit., p. 176 (ma si veda tutto il paragrafo alle pp. 175-186).

sistenza e alla carità) ebbero la possibilità di gestire larghi spazi di autonomia nei confronti del principe vescovo, rivendicando con forza la loro natura laicale e opponendosi strenuamente anche nel corso dell'età moderna alla visita dell'ordinario diocesano. I battuti della città di Trento, con cui concludiamo la nostra analisi e che più di altre associazioni mantennero viva nel corso del tempo la coscienza della loro identità di laici, non soltanto evitarono per statuto di dotare la propria *domus* di un altare e di un campanile con campane, ma proibirono ai soci di andare in giro per la città muniti di croci, poiché tale comportamento avrebbe automaticamente inserito la compagnia nella categoria dei luoghi pii, autorizzando le gerarchie ecclesiastiche ad un più stretto controllo e ad esercitare lo *ius visitandi*[161].

[161] Garbellotti, *Le risorse dei poveri* cit., pp. 177-178. Si veda anche Nubola, *Conoscere per governare* cit., pp. 478-480.

Riscrivere la tradizione. Il mondo delle confraternite nella cornice del rinnovamento cattolico cinque-seicentesco

di Danilo Zardin

> Ci si riunisce per satollarsi e tracannare, si fa dire una messa o alcune messe, e poi si dedica al diavolo tutto il giorno, e la notte e il giorno seguente; e non si fa altro che quello che dispiace a Dio. Questo furioso modo di fare è stato introdotto dallo spirito maligno, sicché, ciò che si chiama una confraternita, è piuttosto una combriccola, ed è proprio una costumanza pagana, anzi maialesca. Sarebbe molto meglio che non vi fossero fratellanze nel mondo, che il dover sopportare simili eccessi. I signori temporali e le città, insieme con le autorità ecclesiastiche, dovrebbero fare in modo che siano abolite; poiché in ciò si fa un grande affronto a Dio, ai santi e a tutti i cristiani, e si fa del culto e del giorno festivo una beffa del diavolo.

Il sermone di Lutero «sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite», del 1519, è noto per la diagnosi impietosa che formula di alcune fra le strutture portanti della religiosità collettiva del suo tempo. Se ci si concentra sulla sua parte polemica, è inevitabile che l'immagine del mondo tradizionalista delle confraternite popolari sia destinata a caricarsi delle stesse fosche tinte con cui la dipinsero i riformatori radicali di tutti gli schieramenti ecclesiastici fronteggiatisi nei duri scontri confessionali del Cinquecento. Lutero vedeva nello spirito corporativo e nella pietà ritualizzata delle alleanze associative che segmentavano il corpo generale dei fedeli non tanto una deviazione in sé inaccettabile dal contenuto dottrinale del vero culto cristiano. La denuncia verteva in primo luogo sul terreno della pratica, sulle implicazioni etiche degli stili di condotta incoraggiati dal «cattivo uso». Quello che si respingeva era il rischio di una corruzione interna della «vera unità fraterna cristiana». Non si tolleravano il soffocamento e la subordinazione dello spirito di comunione che si vedeva scaturire dalla condivisione del medesimo pane eucaristico sotto il peso giudicato schiacciante degli interessi particolaristici e dell'«amore egoistico di [sé] stessi», in forza dei quali la celebrazione del sacramento della redenzione e l'onore reso ai suoi segni efficaci si piegavano a esiti contraddittori rispetto al fine di cui il culto era l'evento performativo che non riusciva più a sviluppare gli effetti di «trasformazione» di una realtà umana corrotta dalle inclinazioni negative. Le confraternite degenerate con le loro «usanze» perverse, attaccate alla ricerca della soddisfazione materiale e dell'«utile» immediato dei loro molli parti-

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

giani, «oltraggiavano» e «bestemmiavano» la «fraternità cristiana universale», «sgorgata dalle ferite di Cristo», cioè «l'unica, interiore, spirituale, essenziale, universale fraternità di tutti i santi». Quanto più la fraternità dell'unico «corpo spirituale» di Cristo era «grande, generale ed estesa, tanto [era] anche migliore». Le uniche confraternite ammissibili in linea di principio erano quelle che accettavano di non «escludere nessuno», per «servire come liberi servitori l'intera comunità della cristianità». Voleva in pratica dire che si dovevano svuotare, lasciandosi dissolvere nella totalità. Il loro «giusto ordine» ideale non poteva che essere quello dell'«amore», che serve «liberamente e gratuitamente», cercando il vantaggio «degli altri, ed anzitutto della comunità», senza «distinzione» e senza «odio» per nessuno, prima e al di là del proprio tornaconto unilaterale. L'ideale era un'unica, grande fraternità, senza confraternite in mezzo a creare divisioni e polarizzazioni[1].

Quello che la Riforma combatteva con aspro rigore era il dualismo tra le nobili aspirazioni della coerenza teologica e la modestia delle mediazioni che tentavano di tradurla e di renderla praticabile all'interno delle forme consuetudinarie della pietà di massa. In questa presa di distanza, fin dai suoi primi inizi il pensiero della Riforma innestò la forza critica di una volontà di rottura, più di carattere "rivoluzionario" che "riformatore" in senso stretto. Dove giunse a mettere radici, diede esecuzione al piano di smantellamento auspicato dal fondatore, consumando, o comunque riducendo ai minimi termini l'antica simbiosi con il modello del *collegium* di finalità pia o della *universitas*, intesi come gruppi settoriali e a ranghi serrati, ritagliati dentro le unità sociali più ampie che li ricomprendevano, che aveva dominato il sistema della vita religiosa soprattutto del mondo urbano, negli ultimi secoli precedenti. Lutero nel suo «sermone» a un certo punto etichetta queste «comunità di fratelli o di sorelle» come «fratellanze parziali», messe a contrasto con la superiore fraternità «divina» o «celeste» della vera e totale comunione cristiana,

[1] *Sermone sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite*, in M. Lutero, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay in collaborazione con G. Miegge, Bari 1958, pp. 37-65, da cui traggo le citazioni (con un isolato ammodernamento di traduzione; la versione originale tedesca è nel vol. II dell'edizione di Weimar, pp. 742-758). Il brano posto in esordio è quello che introduce la (più breve) sezione conclusiva (pp. 59 sgg.), dedicata alle confraternite, di cui invece non si fa in pratica parola nella parte teologica preliminare (23 punti, contro i 5 dell'invettiva sugli abusi delle pseudo-fraternità depravate). La *pars construens* è un caloroso elogio del sacramento eucaristico inteso come «segno certo» o sacramento «dell'amore» e della «comunione cristiana», per mezzo del quale «siamo uniti ed incorporati» in quello che viene insistentemente chiamato il «corpo spirituale di Cristo e dei suoi santi» (o in endiadi: il «corpo spirituale, cioè [la] comunione di Cristo e di tutti i santi»). Dall'unità ontologica della vera «fratellanza» (o fraternità) cristiana viene fatto discendere il dovere della tensione morale alla perfetta solidarietà che lega l'individuo a tutti i suoi simili, che non può tollerare «discordia e disunione», costringendo per suo logico sviluppo a essere «solidali con tutti» e a rendere «comune» ciò che per natura è «proprio». La forza e la «consolazione» che vengono promesse a chi gusta con spirito autentico il «segno» del sacramento riposano nell'apertura all'«amore altruistico di tutti gli uomini», che riscatta e capovolge di segno l'«amore egoistico di noi stessi»: «per la trasmutazione dell'amore, divenga un pane, una bevanda, un corpo, una comunità; questa è la vera unità fraterna cristiana» (capoverso conclusivo della prima parte, p. 59).

significata dall'unità dell'unica Chiesa - corpo di Cristo[2]. Nel mondo della Riforma, il ripudio delle confraternite andò di pari passo, del resto, con il riassorbimento del vivace pluralismo delle diverse famiglie degli antichi ordini monastici e delle comunità vecchie e nuove del clero regolare nell'unanimismo del corpo ecclesiale articolato nella rete per tutti obbligante delle parrocchie. È vero che l'opera di abbattimento delle barriere interne di differenziazione religiosa e delle trame di solidarietà su base di aggregazione confraternale suscitò anche fenomeni di resistenza. Si possono rinvenire le tracce di forme di continuità, sotto la superficie dell'adeguamento, più o meno spontaneo, al nuovo ordine della disciplina collettiva, presidiato dalle autorità politiche e dalle *élites* della gerarchia sociale[3]. Ma da quel momento, il destino della riscrittura protestante della tradizione del cristianesimo associativo di matrice medievale era nettamente segnato e si rivelò in pratica irreversibile. La cristallizzazione di una nuova ortodossia teologica orientata sugli assi di uno spiritualismo predestinazionista contribuì del resto a sgretolare i presupposti cerimoniali e di mentalità su cui aveva proliferato la comune tradizione europea delle confraternite religiose cristiane. L'attacco al sistema delle indulgenze e alla gestione ecclesiastica dei filtri di comunicazione tra i vivi e il mondo dei defunti; la demolizione del valore meritorio delle opere in quanto compimento della giustificazione offerta all'uomo mediante la fede; il drastico ridimensionamento del ruolo lasciato ai supporti materializzati e mani-

[2] Di cui nessun'altra fraternità è «più profonda e più stretta» e in cui «ognuno è membro dell'altro», che si fonda su «un solo battesimo, un solo Cristo, un solo sacramento, un solo cibo, un solo Vangelo, una sola fede, un solo Spirito, un solo corpo spirituale» (includendo la globalità intera della realtà del mondo assorbita nella realtà di Cristo; appunto, la «comunione cristiana»), a fronte della quale le singole concretizzazioni delle fratellanze costituite da uomini fra loro associati si configurano come fratellanze settoriali, esclusiviste, che «hanno un solo registro, una messa speciale, buone opere di un solo genere, un [unico] giorno commemorativo, un contributo eguale per tutti, e quando capita una sola birra, una sola gozzoviglia, una sola ubriachezza e nessuna di esse va così a fondo da fare dei suoi componenti uno spirito solo, poiché questo lo fa soltanto la fraternità di Cristo»: *ibid.*, pp. 62-63.

[3] Una prima documentazione in questo senso in N. Terpstra, *Ignatius, confratello: confraternities as modes of spiritual community in early modern society*, in *Early modern Catholicism. Essays in honour of John W. O'Malley, S. J.*, a cura di K. M. Comerford, H. M. Pabel, Toronto etc. 2001, pp. 163-182 (alle pp. 167 sgg. sottolinea che i riformatori polemizzavano contro le confraternite e le sopprimevano, ma nello stesso tempo potevano proiettare le loro pratiche sull'orizzonte globale della collettività religiosa, facendone anche il modello di una bonifica in senso cristianizzatore e pacificatore della società esistente: come mostrano gli statuti della «confraternita celeste» di Hartmut von Cronberg, del 1522. Anche nella Germania luterana le soppressioni presero piede solo gradualmente e non mancarono le eccezioni: come a Emden, fino al passaggio al calvinismo, o a Lubecca. Tendenze simili si registrano in Irlanda e in Olanda. Se talvolta i vecchi ruoli attribuiti alle confraternite poterono proseguire alla luce del sole sotto «nuove identità», ciò che lasciarono come eredità poté rifluire in una sorta di «chiesa sotterranea» al di sotto di quella ufficiale, o essere recuperato come mezzo per garantire la coesione e la stabilità dei gruppi sociali, specialmente attraverso l'esercizio della carità. «Beyond the subject of institutions and resistance, far more work also needs to be done on how extensively Protestants adopted the ecclesiology and worship patterns of the confraternities when framing their new church orders», p. 170: fino per esempio alla strutturazione di una tradizione di canto congregazionale in lingua volgare. Ma forse vi è da dubitare che il nesso potesse davvero riguardare l'*ecclesiologia*).

polabili della relazione con la sfera del sacro (immagini, reliquie, culto dei santi), furono altri colpi mortali inferti all'edificio della religione del passato.

Le confraternite, quali le aveva conosciute la fioritura dell'ultimo medioevo, scomparvero dal territorio della Riforma. O meglio, la loro tradizione rifluì in un più generico «fraternalismo» che suppliva le funzioni anche sociali ed extrareligiose fino ad allora garantite dall'ombrello di un'etica corporativa cristianizzata, sfruttando tutti gli spiragli che restavano aperti in una organizzazione complessiva ostile alla frammentazione della comunità su basi di culto e di devozioni. Il bisogno di «fraternità» era lo stesso che poi si rendeva pronto a riaffiorare in piena luce nei gruppi delle minoranze circondate da un contesto ostile e si riannodava su contenuti nuovi con l'esplosione dei fenomeni di risveglio settario e carismatico che davano vita a forme di realtà religiose globalmente alternative. Riemergeva anche attraverso questi canali deviati e corretti il volto mutualistico e caritativo del legame sociale che le vecchie confraternite si erano incaricate di patrocinare nel cuore dell'età anteriore alla spaccatura delle Chiese cristiane. Smentendo clamorosamente Lutero, la loro abolizione dovette favorire una individualizzazione, gravida di effetti per l'evoluzione verso la piena modernità successiva, dei codici che dominavano la pratica religiosa divenuta gradualmente familiare al mondo cristiano nordeuropeo. Nello stesso tempo si produsse il parallelo travaso di funzioni, di riti e di forme espressive che erano stati alimentati dall'universo confraternale tradizionale nell'ossatura di un associazionismo sempre corporativo, ma più marcatamente profano per fini e attività coltivate. Un associazionismo che si ritraeva dall'arena della gestione dei culti e delle devozioni, per restare piuttosto saldato alle reti delle parentele, alla struttura politico-economica della società e alle sue ramificazioni interne di sostegno. La modernità che qui si profilava era anche una modernità (sempre però molto relativamente) più secolarizzata, dove si accentuavano gli spazi di divaricazione fra l'ordine sacrale della comunità dei fedeli e il sistema di governo delle passioni e degli interessi della città degli uomini[4].

[4] Sempre di Terpstra, cfr. *De-institutionalizing confraternity studies: fraternalism and social capital in cross-cultural contexts*, in *Early modern confraternities in Europe and the Americas. International and interdisciplinary perspectives*, a cura di Ch.F. Black, P. Gravestock, Aldershot-Burlington 2006, pp. 264-283. La robusta continuità del tessuto corporativo come schema portante dell'organizzazione sociale anche nel mondo tedesco e riformato di Antico Regime si legge in filigrana nella piena consapevolezza con cui l'hanno ricostruita i suoi più autorevoli interpreti moderni, fino alla dottrina politico-giuridica ereditata dall'Ottocento e allo sviluppo delle scienze storico-sociali: cfr. le magistrali aperture in senso "costituzionale" di O. G. Oexle, *Otto von Gierkes «Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft». Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation*, in *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, a cura di N. Hammerstein, Stuttgart 1988, pp. 193-217; Id., *Les groupes sociaux du Moyen Âge et les débuts de la sociologie contemporaine*, in «Annales ESC», 47 (1992), pp. 751-765 (trad. it. in «Linea tempo. Itinerari di ricerca storica», aprile 1999, 1, pp. 33-48, riedito ora in questo stesso volume); Id., *Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber*, in *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, a cura di C. Meier, München

In seguito alle svolte politico-religiose del Cinque e del Seicento, le confraternite sopravvissero amputate da queste perdite vistose negli spazi continentali e sui margini settentrionali del mosaico europeo. Da allora, le strade cominciarono a dividersi nettamente. Ed è addentrandosi nel consistente rilancio che invece esse conobbero, sul fronte opposto, nel sud mediterraneo e in tutti i territori della cattolicità, che possiamo comprendere i meccanismi del loro riuscito traghettamento verso un altro genere di approdo alle metamorfosi dei tempi moderni. Cercheremo di procedere a cerchi concentrici, muovendo da un caso per molti rispetti significativo, che si inserisce nella cornice di uno dei luoghi chiamati a trasformarsi in un cantiere di prim'ordine – e di qui presto anche in un modello paradigmatico di riferimento – nell'economia della riorganizzazione della vita della Chiesa cattolica che si dispiegò in parallelo con lo scontro con la Riforma.

1. *Puntare sulla coscienza*

Alla vigilia del rientro di Carlo Borromeo a Milano, alla testa della grande diocesi affidata alle sue cure di vescovo negli anni conclusivi del concilio di Trento, una delle confraternite legate all'insigne basilica cittadina di Sant'Ambrogio decideva autonomamente, entro la fine del 1565, di porre mano alla revisione organica dei suoi statuti. A tale scopo, non era stato necessario attendere le severe ingiunzioni dei visitatori inviati dalla curia arcivescovile. Per offrire un aiuto che consentisse di integrare le modeste risorse interne erano bastati, allora, i «dottori di teologia» e i «padri spirituali» accostati nel vicino chiostro di San Francesco, con i cui religiosi la confraternita aveva da tempo rapporti di dimestichezza[5].

Gli *Ordini riformati della compagnia di Madonna Santa Maria di Passione al campanile dei reverendi canonici*[6] si aprono con una serie di

1994 («Historische Zeitschrift». Beihefte, n. s., 17), pp. 115-159; Id., *Soziale Gruppen in der Ständesgesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen*, in *Die Repräsentation der Gruppen. Texte - Bilder - Objekte*, Göttingen 1998, pp. 9-44. Ancora oggi le corporazioni laiche di mestiere (*Zünfte*), o se non altro il loro apparato esterno sociologico, sussistono in centri urbani di prim'ordine del mondo germanizzato, come ad esempio Basilea. A loro rimandano le *Stubengesellschaften* che punteggiano con le loro sedi associative ricche di elementi barocchi e rococò le vie abitate dagli uomini delle professioni cittadine o luoghi anche più modesti in ambito rurale. A Schaffhausen l'insegna che sovrasta il portale dei tessitori è la scritta: «Societatem concordia nuptam nil turbet». Ma i conciatori restavano fermi sull'essenziale: «Deus spes nostra est». Rimando a A. Cordes, *Stuben und Stubengesellschaften. Zur dörflichen und kleinstädtischen Verfassungsgeschichte am Oberrhein und in der Nordschweiz*, Stuttgart etc. 1993; M. e T. Harzenmoser, *Zünfte und Gesellschaften der Stadt Schaffhausen*, Schaffhausen 1995.

[5] D. Zardin, *Profilo storico dal XVI al XIX secolo*, in *La basilica di S. Ambrogio: il tempio ininterrotto*, a cura di M. L. Gatti Perer, Milano 1995, vol. I, p. 258. Come è noto, il rientro definitivo del Borromeo sarebbe avvenuto nei primi mesi del 1566, dopo la morte dello zio pontefice (Pio IV), che l'aveva chiamato a Roma, e l'elezione del suo successore.

[6] Ms. in Archivio Storico Diocesano di Milano, Sezione X, *S. Ambrogio*, 49.

ammonimenti di stampo del tutto tradizionale: i «fratelli della compagnia» sono esortati a mostrarsi «uomini di buona vita e fama», a vestire «onestamente e cristianamente, secondo lo stato loro e secondo la modestia conveniente all'esser fratello di tale compagnia», ad astenersi dall'uso di portare armi e dal «dare scandalo». Se scontati sono i richiami a rendersi familiari con il «santo timor di Dio, e [il] santo amor del medesimo Dio e del prossimo» e a piegarsi fiduciosamente alla «riverenza e ubidienza della Santa Madre Chiesa Catolica Romana», molto meno convenzionale è il secondo capoverso della regola, dove subito si esplicita, imprimendo al linguaggio una scansione più seccamente litanica, l'intento didascalico e prescrittivo che sorregge l'intera disposizione delle norme:

> Oltra il Pater e l'Ave Maria, sappia ciascuno a mente il Credo, i sette peccati capitali, le sette virtù opposte a' sette peccati capitali, i cinque sentimenti del corpo, le sette opere della misericordia corporale, le sette della spirituale, i sette doni dello Spirito Santo, i sette sacramenti della Chiesa, le tre virtù teologiche et le quattro cardinali, i dieci commandamenti della legge, i precetti della Santa Chiesa e il Confiteor.

Sono, come è evidente, i pilastri dell'insegnamento catechistico elementare, codificato in formule fisse di preghiera, tavole orientative e insiemi aritmetici facili da memorizzare, la cui architettura era stata messa a punto nella cristianità dell'ultimo medioevo e sempre più largamente divulgata, dopo la comparsa della stampa, grazie alla moltiplicazione dei sussidi educativi che essa cominciò a consentire. Già nella lunga stagione pretridentina non erano mancate le insistenze volte ad assicurare che la militanza nei quadri protettivi dei sodalizi devoti si unisse alla graduale conquista dei contenuti essenziali della dottrina e della morale cristiana[7]. Ma l'impiantarsi di un sistema pia-

[7] Si vd. l'esempio della regola fiorentina di San Sebastiano (datata 1451) che cita R.F.E. Weissman, *Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982, p. 86; in un'altra coeva disposizione statutaria, qui di seguito riportata (San Francesco, 1427), la raccomandazione di garantire una semplice «lettura» collettiva di formazione catechistica, una volta al mese, all'interno della confraternita, si restringe al decalogo e agli articoli del Credo (i doveri di istruzione contemplati per San Sebastiano aggiungono le sette opere di misericordia spirituale e corporale, i sette doni dello Spirito Santo, i sette sacramenti, i cinque sensi del corpo e «tutte le altre cose» che ogni fedele cristiano sarebbe stato tenuto a conoscere). I due testi fiorentini si trovano citati anche in esordio di P. Earenfight, *Catechism and «confraternitas» on the piazza San Giovanni: how the Misericordia used image and text to instruct its members in Christian theology*, in «Journal of religious history», 28 (2004), pp. 64-86. In un altro contesto – l'ambiente padovano attraversato dalle iniziative di rilancio del controllo episcopale promosse dal vescovo Pietro Barozzi (1487-1507) – la redazione degli statuti della confraternita cittadina del Corpo di Cristo (verso il 1494) e la riforma di quelli dei disciplinati di San Giovanni evangelista della Morte (1502) non tralasciarono di includere, nel primo caso, l'affermazione del principio che via obbligata per la salvezza del cristiano, insieme all'amore di Dio e del prossimo, era il «fermamente credere in li dodexe articuli dela fede nostra catolica», nei sette sacramenti e in tutto quello che credeva la Chiesa, oppure prevedevano, nel secondo, una «pedagogia della fede, incardinata sulla conoscenza esatta delle preghiere fondamentali, cioè del *Pater noster*, dell'*Ave Maria*, del *Credo*», in quanto capaci di contenere «le petizioni sufficienti per la salute dell'anima e del corpo, la richiesta della mediazione di Maria, il dottrinale del buon cristiano», e per questo ne fornivano simultaneamente il testo letterale, declinando nel medesimo tempo le intenzioni che potevano accompagnare la recita ripetuta delle formule scaturite dalla tradizione del culto ecclesiasti-

nificato e capillare di trasmissione dei fondamenti della pratica religiosa, affidato alle strategie di un vero apprendimento individuale, esigeva che si rendesse continuo e formalizzato ciò che prima era rimasto coperto dal dominio dell'oralità e della interiorizzazione dell'esempio. Un sintomo di queste aspettative che maturarono è l'accorta minuzia dei suggerimenti pratici che si ritrovano nel testo della confraternita di Santa Maria della Passione, spinti fino a prevedere i modi più opportuni per agevolare la fissazione della coscienza sui contenuti dell'insegnamento veicolato, sfruttando tutta l'efficacia delle più collaudate tecniche di propaganda: «E acciochè ogn'uno le possa

co: cfr. ora la sintesi di G. De Sandre Gasparini, *Il movimento confraternale nel Medioevo*, in *Diocesi di Padova*, Padova 1996 (Storia religiosa del Veneto, 6), pp. 485-517 (da cui, p. 506, la citazione). In termini generali, è forse Catherine Vincent che nel modo più deciso ha dato rilievo all'emergere di un «ideale devoto» nel mondo delle confraternite di più robusta tradizione associativa – quelle dei flagellanti e dei «disciplinati» –, inteso come un fenomeno che ha trascinato con sé lo sviluppo di una "retorica" pedagogica all'interno della quale la ricerca della «disciplina del corpo» si è strutturata come «l'aspetto più visibile di una disciplina interiore, imposta al cuore», e dove il bisogno di «educare la fede dei confratelli» e di «modellare il loro comportamento per farne, nella vita della città e nella Chiesa, dei veri e propri "specchi" del fedele cristiano» si è tradotto non solo nella incentivazione delle pratiche rituali e degli atti di preghiera individuali, ma anche nella promozione data all'ascolto di testi edificanti, alla predicazione paraliturgica ed edificante, fino a prevedere specifiche disposizioni statutarie sull'obbligo di «fare memoria quotidianamente dei dodici articoli della fede o dei dieci comandamenti, quando non dei sette peccati capitali, delle sette virtù principali, dei cinque sensi del corpo, dei sette sacramenti o delle opere di misericordia» (in nota si rinvia, a quest'ultimo riguardo, agli statuti dei disciplinati bolognesi di Santa Maria della Vita del 1459 e alla versione esattamente coeva dei disciplinati bergamaschi di Santa Maria Maddalena, con validità diocesana): C. Vincent, *Discipline du corps et de l'esprit chez les flagellants au Moyen Âge*, in «Revue historique», 124 (2000), 3, n. 615, pp. 593-614 (pp. 607 sgg.; pp. 607 sgg. e 609 sgg. per le citazioni). Interessante, in direzione convergente, è la documentazione normativa provenzale (Marsiglia, ma già 1558) segnalata in M.-H. Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence (XVI^e^-XX^e^ siècle). Cultes, images, confréries*, Paris 1994, p. 481 (altro statuto con incluso commento al decalogo a p. 494). Tornando all'area italiana, non forniscono indicazioni sulle forme e gli strumenti adottati i cenni relativi alla pur riconosciuta preoccupazione di trasmettere un insegnamento dottrinale elementare nell'affresco delle confraternite bolognesi tra Quattro e Cinquecento disegnato da N. Terpstra, *Lay confraternities and civic religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995 (pp. 54 sgg., 87); ma di singolare rilievo è il caso della compagnia giovanile organizzatasi sotto il titolo di san Girolamo durante l'espiscopato di Nicolò Albergati (1417-1443), incanalata verso l'impegno per la moralizzazione della gioventù e nell'istruzione intorno ai rudimenti della vita cristiana, aperta alle classi inferiori di età della cittadinanza, sulla base di un testo catechistico appositamente messo a punto nella cerchia dell'Albergati medesimo, che già adottava la classica struttura per punti e formule fisse in seguito universalizzata dalle dottrine cristiane dei sostenitori delle riforme cinquecentesche (p. 21). Anche a Firenze, dove le confraternite giovanili conobbero particolare fortuna, è attestato nel Quattrocento il loro nesso con l'apprendimento della dottrina e la diffusione dei proto-catechismi poi passati in stampa, con diretto intervento promozionale, in questo senso, dell'arcivescovo Antonino Pierozzi. Cfr. almeno L. Polizzotto, *The Medici and the youth confraternity of the Purification of the Virgin, 1434-1506*, in *The politics of ritual kinship. Confraternities and social order in early modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000, pp. 98-113 (alle p. 104 sgg. e 108; il saggio è anticipazione del vol. dello stesso Polizzotto, *Children of the promise. The confraternity of the Purification and the socialization of youths in Florence, 1427-1785*, Oxford 2004); D. Cole Ahl, *«In corpo di compagnia». Art and devotion in the compagnia della Purificazione e di San Zanobi of Florence*, in *Confraternities and the visual arts in Renaissance Italy. Ritual, spectacle, image*, a cura di B. Wisch, D. Cole Ahl, Cambridge 2000, pp. 46-73 (pp. 54 e 66, nota); K. Eisenbichler, *The acquisition of art by a Florentine youth confraternity. The case of the Arcangelo Raffaello*, *ibid.*, pp. 102-116 (pp. 103 sgg. e 112).

imparare, stiano del continuo le sudette tutte cose o scritte o stampate sopra una tavoletta ne i luoghi d'essa compagnia» – dunque, permanentemente esposte su fogli murali, in sede di alta rilevanza pubblica, a continuo ammonimento dei confratelli che si radunavano per gli incontri di preghiera e le altre necessità di gestione.

Neppure l'ostensione di un messaggio incisivamente didattico offerto alla vista ininterrotta e, quindi, alla graduale assimilazione collettiva, magari con il supporto di un richiamo iconografico di forte presa, era, a dire il vero, un'invenzione totalmente inedita. Per misurarne lo sviluppo conosciuto, non si può in effetti prescindere dai più remoti abbozzi con i quali ha preso forma il desiderio di applicare le arti del «visibile parlare» ai metodi dell'acculturazione dottrinale, e prima ancora devozionale, dei comuni fedeli cristiani. Alla metà del Trecento risale, per esempio, la suggestiva ideazione della catechesi per immagini e parole, sulla catena delle canoniche opere di misericordia, inscritta nell'affresco con cui la compagnia di Santa Maria della Misericordia, poi fusa con quella «del Bigallo», decise di esaltare il proprio titolo patronale nella sede aperta su un lato della piazza centrale di Firenze, a pochi passi dal duomo di Santa Maria del Fiore. Era una catechesi a fini evidentemente esortativi, per di più integrata da un non meno appariscente pannello murario laterale che riproduceva, in lingua volgare, la lista dei dieci comandamenti, i sette articoli del Credo, i sette sacramenti[8]. Siamo sempre fermi, come si vede, agli irrinunciabili cardini mnemonici su cui si era andata modellando la pedagogia religiosa del popolo cristiano in uno sviluppo di lunga durata. A questi cardini costantemente rinviavano gli obblighi di istruzione previsti dagli statuti meglio elaborati delle confraternite cittadine in età rinascimentale. Spingendosi in avanti verso la fase segnata dal pieno trionfo della rivoluzione tipografica, quanto vi era contenuto poté divenire l'oggetto di una intensificazione della diffusione comunicativa, tramite la massiccia messa a disposizione di supporti scritti personalizzati, "parlanti" anch'essi in modo continuo ma ora adattati agli usi dei singoli fruitori raggiunti dalle proposte dei nuclei confraternali[9]. È molto sensato immaginare che tutta questa, antica e tradiziona-

[8] Earenfight, *Catechism and «confraternitas» on the piazza San Giovanni* cit., ricostruisce con dovizia di particolari l'esito monumentale prodotto dalla prestigiosa confraternita fiorentina, interpretando il tema dell'affresco, in senso maschile, come allegoria della «Divina Misericordia» (di Dio Padre), non come rappresentazione della materna Misericordia di Maria, avvocata di intercessione tramite i meriti del Figlio redentore. Più ampiamente: W. R. Levin, *The «Allegory of Mercy» at the Misericordia in Florence. Historiography, context, iconography, and the documentation of confraternal charity in the Trecento*, Dallas 2004. L'immagine è in ogni caso molto nota e diffusamente riprodotta: oltre che nella letteratura artistica, si vd. J. Henderson, *Pietà e carità nella Firenze del basso Medioevo*, trad. it. Firenze 1998, tav. 3.1 (ancora fedele alla più popolare caratterizzazione come «Madonna della Misericordia»); e ora il saggio di Ludovica Sebregondi, *Arte confraternale* in questo stesso volume. Prendo a prestito la formula del «visibile parlare» da C. Ciociola, *«Visibile parlare»: agenda*, Cassino 1992 (censisce anche esplicite tangenze con l'universo della didattica religiosa e della proposta devota delle aggregazioni confraternali); G. Pozzi, *Sull'orlo del visibile parlare*, Milano 1993. Ma si vd. ora il ricco e suggestivo repertorio iconografico studiato in R. Mastacchi, *Il Credo nell'arte cristiana italiana*, Siena 2007.
[9] La distribuzione ai singoli associati di una «carta stampata» contenente gli elementi-base del

le, propensione educativa, già da tempo orientata sui semplici binari dell'indottrinamento di tipo "catechistico", non abbia fatto altro che irrobustirsi e divenire più abbordabile sotto la pressione della svolta religiosa del Cinquecento. Favorire la salda conoscenza degli schemi del culto cristiano e degli enunciati dottrinali elementari era però solo il vertice riassuntivo, spesso lasciato anche implicito, dell'ambizione di educare l'uomo credente[10]. In tal senso, la regola milanese di Santa Maria della Passione torna nuovamente a prestarsi come una testimonianza emblematica della transizione avviata verso una nuova disciplina dell'ordine religioso. In tutta l'orditura della sua regola «riformata», ben al di là della specifica attenzione riservata all'elenco rigoroso dei punti che «ciascuno» doveva farsi scrupolo di «sapere a mente», risalta come cifra egemone l'esplicita preoccupazione di forgiare l'intima coscienza dell'individuo, per modellarne poi i comportamenti che dell'io interiore avrebbero dovuto costituire il riflesso fedele. Ai confratelli, tenuti a rileggerla periodicamente, la regola offriva il disegno minuzioso di un codice di esistenza scandito dalla pietà cristiana: preghiere e gesti di devozione per i diversi momenti della giornata, dal risveglio all'atto di coricarsi – preghiere prima di tutto per sé, per il bene della propria «casa», per «la universal pace e concordia di tutta la cristianità» e per il mondo intero; «confession mentale», cioè esame quotidiano della condotta, al termine della giornata; confessione sacra-

catechismo è attestata per il 1582 nei rituali delle già segnalate compagnie giovanili di Firenze: K. Eisenbichler, *«Cosa degna»: il teatro nelle confraternite di fanciulli a Firenze nel Rinascimento*, in *Confraternite, Chiesa e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea*, a cura di L. Bertoldi Lenoci, Fasano 1994, pp. 823-836 (alle pp. 835 sgg.).

[10] Per esempio, in altre regole confraternali milanesi, anche di diretta matrice vescovile, vicine nel tempo a quella di Santa Maria della Passione in Sant'Ambrogio, si determina di escludere dallo «stabilimento» nella cerchia della «compagnia» il postulante ritrovato carente nella previa conoscenza della «dottrina cristiana» (proemio della regola della «scuola» cittadina di San Michele in San Calimero, con decreto di erezione canonica della confraternita da parte dell'arcivescovo Borromeo del settembre 1570: D. Zardin, *La riforma delle confraternite di disciplinati ed una sconosciuta «Regola della compagnia della Penitenza»*, in Id., *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici. Due contributi per la storia delle confraternite nella diocesi di Milano*, Legnano 1982, pp. 7-54, alle pp. 43 sgg., 54). Il medesimo testo statutario risulta poi adottato dalla confraternita di tipo «disciplinato» di Sant'Ambrogio del borgo di Melegnano: *ibid.*, p. 44. Lo si riscontra condiviso da un'altra confraternita disciplinata di Sant'Ambrogio, insediata nella chiesa di San Rocco fuori Porta Ticinese, nei quartieri urbani periferici (ms. in Newberry Library, Chicago), e così pure nella «scuola» di San Giovanni Evangelista in Gugirolo, di Porta Romana (ed. a stampa molto tardiva, del 1748, cit. in R. Bottoni, *Libri e lettura nelle confraternite milanesi del secondo Cinquecento*, in *Stampa, libri e letture a Milano nell'età di Carlo Borromeo*, a cura di N. Raponi, A. Turchini, Milano 1992, pp. 247-277, alla p. 258, nota 38: «ordini» assegnati dall'arcivescovo il 17 gennaio 1570). Ma la prescrizione di cui abbiamo detto risulta poi tralasciata nel successivo modello arcivescovile di regola comune per tutte le confraternite di disciplinati della città, diocesi e provincia ecclesiastica di Milano (a stampa: Milano 1573), che d'altro canto introduce al cap. V, elencando gli «essercizii spirituali» da praticare nei giorni festivi, la raccomandazione di non entrare in concorrenza con le scuole della Dottrina Cristiana: «nelle quali non ricusino di dare con ogni prontezza e carità quello aiuto che saranno richiesti dal priore generale della compagnia, overo da i loro curati, come in opera così pia e accetta a Dio nostro signore» (p. 4. Cfr. *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, seconda ed. ampliata a cura di F. Borromeo, Milano 1599, p. 901).

mentale dei peccati quanto meno mensile; sei comunioni all'anno; preghiere speciali e digiuni il venerdì e il sabato, in onore della passione di Cristo e della Vergine Maria; doppia adunanza nell'oratorio della confraternita, il mattino e il dopo pranzo dei giorni di festa, per la recita dell'ufficio corale, della Madonna oppure dei morti; sermoni ed esposizioni della «Sacra Scrittura» (si noti l'interesse del riferimento, a prima vista stranamente eccentrico, ma solo per il difetto dei nostri criteri abituali di lettura del progetto di armonizzazione e di livellamento "controriformistico", verso il basso, della pietà dei fedeli laici), sermoni da affidare al «confessore e padre spirituale della compagnia», autonomamente scelto dai confratelli in mezzo al clero secolare o fra «qual si voglia religione e ordine approbato dalla Santa Madre Chiesa».

In definitiva, il caso della confraternita milanese della collegiata di Sant'Ambrogio ci ricorda, sulla scala della più modesta storia locale, che la nuova fioritura delle associazioni devote dei laici, sicuramente potenziata dalla svolta del concilio tridentino, va comunque reinserita in un terreno già fertile e ricettivo, che ancora prima e a prescindere dalla sua incubazione conosceva una pluralità di risorse e di soluzioni organizzative applicabili in contesti diversi, lontane dall'essere state tutte destate, come dal nulla, dall'impatto con i nuovi indirizzi di governo dei grandi vescovi riformatori del tardo Cinquecento. Nel medesimo tempo la vicenda evocata lascia intravedere quali fossero le potenzialità racchiuse nel patrimonio antico delle confraternite che più vivacemente dovettero attrarre le guide della Chiesa cattolica nel loro tentativo di reincorporare, rilanciandolo, un modello di vita religiosa gestita in comune per loro ancora ricco, nonostante tutti i limiti riscontrati nelle sue traduzioni pratiche, di importanti valenze positive: innanzitutto quella di offrirsi come un veicolo malleabile, che si poteva coniugare con una ricca molteplicità di declinazioni e di funzioni anche specializzate, per radicare nel popolo dei fedeli, al di là del generico uditorio delle liturgie parrocchiali e degli assembramenti estemporanei dei pubblici rituali, una proposta educativa adattata alla massa dei laici, desiderosa di raggiungere l'individuo incardinandolo in una "scuola" fondata sull'apprendistato collettivo e sull'imitazione reciproca; i cui frutti dovevano poi riverberarsi, per naturale osmosi, nella coerenza della condotta quotidiana e diffondere quindi, nel cuore della società, il fermento di un richiamo esemplare, promuovendo una sorta di obbediente "militanza", capace di invadere gli spazi della vita professionale dei propri simili, di investire l'esercizio dei ruoli pubblici e politici, la più riservata e chiusa convivenza domestica.

Se largamente tradizionali rimasero strutture organizzative e armamentario devoto delle confraternite, nel loro rilancio cattolico dell'età tridentina un accento inedito venne posto sulla dimensione del coinvolgimento interiore. Dietro lo schermo dei gesti ripetitivi di fedeltà alla regola e l'adesione ai riti di cui si nutriva il tesoro delle indulgenze accumulate dal corpo degli associati, era l'autocoscienza del singolo ciò che ci si proponeva, al fondo, di conquistare. Si potrebbe parlare di una razionale volontà di assimilazione. Alla ricostruzione in chiave devota e moralizzatrice della coscienza, al suo gra-

duale affinamento introspettivo, erano funzionali lo scrutinio serale delle colpe, l'aumento della frequenza dei sacramenti, il rapporto intensificato con predicatori e padri spirituali. Al medesimo scopo mirava la sempre più insistita offerta di stampe e sussidi per l'istruzione religiosa individualizzata e per l'alimento della vita di pietà.

Per tornare a un esempio concreto, ci si può soffermare sul caso di un'altra fra le confraternite sempre legate all'antica basilica milanese di Sant'Ambrogio: quella insediata presso il campanile non più dei canonici, ma dei monaci del nevralgico centro di vita ecclesiastica. La confraternita che stava sul lato monastico del complesso ambrosiano manteneva nella sua regola seicentesca il rito, di origine medievale, della lavanda dei piedi e della «disciplina», cioè della flagellazione penitenziale, praticata in memoria delle sofferenze inflitte alle carni del Redentore e come gesto fisico di espiazione, nel giorno del giovedì santo[11]. La scenografica rievocazione dei misteri culminanti della storia cristiana era poi seguita dalla lettura della «passione di Cristo» e dalla illustrazione di «qualche punto d'essa alli fratelli da meditare», per opera del «governatore» laico. L'ascolto e il commento in comune della parola evangelica, o comunque di una scrittura edificante tratta dalla sua matrice autorevole, ci appaiono come la (declinante) sopravvivenza di una ben più florida tradizione dei tempi anteriori[12]. Ma le letture collettive, le rappresentazioni teatralizzate e i sermoni si potevano ormai abitualmente combinare, non solo nella Milano di Carlo e di Federico Borromeo, con il diffuso accostamento diretto, che si immaginava più facilmente controllabile dall'alto, preventivamente canalizzato e reso per di più reiterato, diluito nel tempo, al libro di edificazone.

Pur essendo la prassi condivisa, scarseggia la documentazione adeguata in proposito. Ancora più singolare risalta perciò l'eccezione costituita dalla confraternita che aveva la sua sede presso il campanile dei monaci di Sant'Ambrogio. Di questa si conserva un inventario dei beni, allegato a una visita pastorale del novembre 1566. Insieme ai libri liturgici e agli «officii» per la preghiera comunitaria, sappiamo così che la confraternita possedeva almeno una dozzina di testi destinati alla semplice lettura devota. Fra loro figurano l'*Imitazione di Cristo*, alcune vite di santi, raccolte di sermoni e di meditazioni (notissima quella sulla vita di Cristo, attribuita per consuetudine a san Bonaventura), un manuale per la confessione; infine le espressioni tipi-

[11] Archivio Storico Diocesano di Milano, Sezione XIII, 30, n. 8.

[12] Su cui gettano luce: G. P. Pacini, *La predicazione laicale nelle confraternite*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 9 (1980), pp. 13-27; R. F. E. Weissman, *Sacred eloquence. Humanist preaching and lay piety in Renaissance Florence*, in *Christianity and the Renaissance. Image and religious imagination in the Quattrocento*, a cura di T. Verdon, J. Henderson, Syracuse (New York) 1990, pp. 250-271; L. Gaffuri, *Prediche a confraternite*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra Medioevo e prima età moderna*, «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp. 53-82. Sui riti del giovedì santo, in particolare, cfr. l'analisi penetrante anticipata dal medesimo Weissman in *Ritual brotherhood* cit., pp. 99-105.

che della nuova trattatistica cinquecentesca per l'inquadramento metodico della vita di pietà di laici e religiosi e per l'esercizio fruttuoso delle sue pratiche di sostegno, quale ad esempio un testo avviato a imporsi come "classico" durevole per l'intero arco della stagione tridentina – l'*Essercizio della vita cristiana* di Gaspar Loarte. Per ragioni oggettive di cronologia (nel 1566, l'arcivescovo riformatore solo da poco risiedeva in città, e nella sua cerchia non si era ancora elaborata una strategia complessiva per tenere sotto controllo il mondo della religiosità collettiva dei laici), i libri dovevano essere stati acquisiti con ogni probabilità per vie autonome, a prescindere da imposizioni esterne o da suggerimenti precisi di titoli avanzati dai centri di governo della Chiesa diocesana. Sarà evidente che anche questo è un indizio degno di nota particolare. Dei loro libri, i confratelli si potevano servire per la lettura collettiva, quando si riunivano in adunanza nell'oratorio; oppure farne l'oggetto di scambio fra i singoli iscritti desiderosi di giovarsene in modo meno saltuario, consentendo loro in pratica di accedere a una sorta di rudimentale biblioteca devota, di cui portavano unitariamente la responsabilità[13].

Diversi fra i testi presenti nella lista della confraternita di Sant'Ambrogio, insieme alle opere di altri scrittori religiosi di primo piano del secondo Cinquecento, come il celebre Luis de Granada e il cappuccino Mattia da Salò, dovettero in effetti raggiungere vasta notorietà nell'ambiente delle confraternite devote. Soprattutto da quando, in modo più diffuso e risoluto negli anni successivi al Tridentino, religiosi dei vari ordini regolari e pastori d'anime presero a valorizzarli con esplicito favore come strumenti per l'ammaestramento dottrinale e la formazione morale non solo dei chierici ma anche dei laici. Carlo Borromeo fu qui, di nuovo, il modello esemplare di una linea che fece scuola. È nella scia di questi orientamenti in via di espansione che i testi e gli autori vincenti della nuova ondata cinquecentesca della letteratura edificante si aprirono un varco cui divenne sempre più difficile sottrarsi fra le indicazioni prescrittive lanciate dalle nuove regole uniformate di matrice vescovile per i diversi tipi di confraternite esistenti, che nell'ambiente delle curie diocesane si cercava di allestire e di mettere in circolazione, per sostituirle a quelle più tradizionali fino ad allora in vigore nei ristretti contesti locali. Ciò avvenne in termini destinati a produrre effetti duraturi e a lasciare una marcata impronta, anche largamente al di fuori dei confini della diocesi milanese, con la regola borromaica redatta a seguito del secondo concilio provinciale del 1569 e messa in stampa nel 1573 per le confraternite di «disciplinati» e «penitenti», privilegiate per il loro ruolo cruciale nel "sistema" della religione collettiva[14].

[13] Bottoni, *Libri e lettura nelle confraternite milanesi* cit.
[14] *Ibid.*; inoltre il mio lavoro *La riforma delle confraternite di disciplinati* cit.; P. Versè, *La «compagnia della Pietà di S. Ambrogio» (1576-1784). Statuti e uomini*, in «Bollettino della Società pavese di storia patria», 81 (1981), pp. 146-175 (in particolare pp. 150-151, 166-167). Per importanti riscontri fuori dall'area italiana: M. Venard, *Les confréries de pénitents au XVI^{e} siècle dans la province ecclésiastique d'Avignon*, in «Mémoires de l'Académie de Vaucluse», s. VI, 1 (1967), pp. 55-

Che non si trattasse di generici appelli formali, condannati a rimanere pura velleità predicatoria, è suggerito da una serie di indizi dispersi, relativi a diversi contesti, soprattutto urbani, grazie ai quali si intravedono almeno i contorni sommari della dilatazione cui andò incontro, con l'impulso venuto dall'ondata di rinnovamento del Cinquecento, l'uso tradizionale di appoggiarsi al fitto tessuto delle confraternite per divulgare un ampio ventaglio di stampe finalizzate a un approccio qualitativamente più ricco, incisivo e, appunto, personalizzato alle fonti della pietà cristiana[15]. Al di là dei libri che entravano nelle

79 (alle pp. 70 sgg.); Id., *Les formes de piété des confréries dévotes de Rouen à l'époque moderne*, in *Prière et charité sous l'Ancien Régime*. Actes du colloque de Nancy-Epinal, 6-7 octobre 1990, «Histoire, économie et société», 10 (1991), 3, pp. 283-297 (p. 293).

[15] N. Terpstra, *Renaissance congregationalism: organizing lay piety in Renaissance Italy*, in «Fides et historia», 20 (1988), 3, pp. 31-40 (pp. 33 e 38, nota 12; cenni ampliati in Id., *Lay confraternities and civic religion* cit., p. 57, nota 35, con riferimento a testi agiografici, scritture di edificazione morale, raccolte di sermoni); Bottoni, *Libri e lettura nelle confraternite milanesi* cit., pp. 255-268; V. Paglia, *«La Pietà dei carcerati». Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma 1980, pp. 133-139. Interessante anche l'accenno di J. W. O'Malley, *The first Jesuits*, Cambridge (Mass.) 1993, p. 112 (trad. it. *I primi gesuiti*, Milano 1999, pp. 123 sgg.: cenacoli raccolti dai primi gesuiti, per esempio a Messina e a Valencia, in cui si praticava la lettura in comune seguita da conversazione edificante). Sulle radici pretridentine della consuetudine con i testi di lettura devota (in origine solo manoscritti): R. Rusconi, *Pratica cultuale ed istruzione religiosa nelle confraternite italiane del tardo Medio Evo: «libri da compagnia» e libri di pietà*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985, Roma 1987, pp. 133-153. Per una esemplificazione più analitica di precisi affioramenti documentari in ambienti urbani diversi: R. Saggini, *Gli inventari del «Libro dei redditi» dell'Ospedale Grande di Misericordia di Savona*, in «Società savonese di storia patria. Atti e memorie», n. s., 28 (1992), pp. 123-147 (inventari 1364-1385: ancora vite di santi, *sermones*, trattati morali, ma con significativa aggiunta di testi o rielaborazioni del *corpus* biblico); R. M. Dessì, *Parola, scrittura, libri nelle confraternite. I laudesi fiorentini di San Zenobi*, in *Il buon fedele* cit., pp. 83-105 (uno zibaldone di varie scritture devote, seconda m. XV sec.: oltre a laudi e preghiere, riassunti di prediche, *exempla* e altro ancora); R. Manetti, G. Savino, *I libri dei disciplinati di Santa Maria della Scala di Siena*, in «Bullettino senese di storia patria», 97 (1990), pp. 122-192 (secc. XIV-XV); A. Esposito, *La richiesta di libri da parte dell'associazionismo religioso romano nel tardo Medioevo*, in *Produzione e commercio della carta e del libro. Secc. XIII-XVIII*. Istituto internazionale di storia economica «F. Datini», Prato, Atti della «Ventitreesima settimana di studi» (15-20 aprile 1991), a cura di S. Cavaciocchi, Firenze 1992, pp. 869-879. Alcune indicazioni sparse (area tosco-emiliana) in C. Delcorno, *Produzione e circolazione dei volgarizzamenti religiosi tra Medioevo e Rinascimento*, in *La Bibbia in italiano tra Medioevo e Rinascimento. La Bible italienne au Moyen Âge et à la Renaissance*. Atti del convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996, a cura di L. Leonardi, Tavarnuzze (Firenze) 1998, pp. 3-22 (alle pp. 16 e 20). In proiezione già verso gli sviluppi primocinquecenteschi: A. Matchette, *The compagnia della Purificazione e di San Zanobi in Florence. A reconstruction of its residence at San Marco, 1440-1506*, in *Confraternities and the visual arts* cit., pp. 74-101 (p. 78 e inventario 1501 in appendice, pp. 97-99: presenza di vari testi didattico-edificanti, di nuovo scritture agiografiche e prediche; diversamente da quanto qui suggerito, pp. 88 sgg., nota 31, «Giovan Gerson» potrebbe anche alludere all'*Imitazione di Cristo*); E. Peverada, *Tra carità, devozione e propaganda devota: la confraternita di S. Giobbe nel Cinquecento religioso ferrarese*, in *Santuari locali e religiosità popolare*, a cura di M. Tagliaferri, «Ravennatensia», 20 (2003), pp. 165-197 (alle pp. 170-173 dati sul possesso di libri, anni 1501-1509: fra i non molti censiti, *Epistole e vangeli* in volgare, il *Salmista*, Ludovico Pittorio, attestato anche in altre confraternite ferraresi sempre per il primo decennio del secolo); soprattutto M. Gazzini, *Scuole, libri, cultura nelle confraternite milanesi fra tardo Medioevo e prima età moderna*, in «La bibliofilia», 103 (2001), pp. 215-261 (riproposto in Ead., *Confraternite e società cittadina nel Medioevo italiano*, Bologna 2006, cap. VIII, *Confraternite, scuole e biblioteche*, pp. 279-331: «inventario de li libri de la compagnia», 1522, comprensivo di oltre 40 voci, inclu-

case dei fedeli gravitanti intorno alle confraternite, o che circolavano comunque nei loro ambienti di vita per effetto di acquisti, doni e prestiti concordati in proprio, l'uso di allestire piccole biblioteche collettive per rispondere ai bisogni di formazione religiosa dei confratelli dovette estendersi nel corso del Seicento, soprattutto fra le «compagnie» sostenute da un reclutamento sociale prevalentemente elitario e dotate di mezzi finanziari robusti – ad esempio fra le congregazioni mariane delle case e dei collegi della Compagnia di Gesù. Era una consuetudine che poi si tramandò anche oltre la cesura storica delle soppressioni dei governi "illuminati" e giacobino-napoleonici del secolo successivo. In questi casi, più si avanza nel tempo e tende a generalizzarsi l'uso di filtrare la proposta di un messaggio religioso qualificato, di fatto in sé discriminante, incentivando le occasioni di rapporto con la parola scritta, meglio si esplicita, anche nelle pratiche di gestione economica e fra gli oneri imposti al corpo degli «ufficiali», la destinazione del patrimonio librario comune a un circuito di «imprestiti» aperti alle necessità di tutti gli affiliati[16].

Nell'età post-tridentina vediamo rinsaldarsi un preciso rapporto fra la moltiplicazione dei libri edificanti a stampa e il mondo dei sodalizi confraternali, con una sempre più larga invasione di prodotti tipografici standardizzati, su scala cittadina o ancora più estesa, per esempio diocesana, entro i confini della più rarefatta, ma anche più elastica e multiforme, tradizione manoscritta anteriore[17]. Tali legami erano inscritti negli stessi meccanismi dell'allestimento dei testi, del loro passaggio dal manoscritto al torchio e in quelli della loro successiva entrata in circolazione, come si registra fin dal caso elementare della nuova veste di manuale d'uso personale attribuita allo strumento irrinunciabile del libro «da compagnia», che conteneva i testi di preghiera proposti come dovere di osservanza e i rituali degli incontri collettivi; o come ancora mostrano la continua ristampa degli uffici della Vergine e l'altrettanto dilatata disponibilità dei libretti di regola, ai cui capitoli statutari facevano da corredo l'elenco delle indulgenze, i canti e, di nuovo, formule di

si libri per la preghiera liturgica. Non mancano, di nuovo, i testi biblici annotati, commenti e raccolte di sermoni sulle letture biblico-liturgiche, le *Meditazioni della vita di Cristo* dello pseudo Bonaventura, scritture agiografiche, manuali di formazione religiosa e umanistica, un Dante commentato, la *Cronaca* di Eusebio di Cesarea).

[16] D. Zardin, *Confraternite e «congregazioni» gesuitiche a Milano fra tardo Seicento e riforme settecentesche*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, a cura di A. Acerbi, M. Marcocchi, Milano 1988, pp. 180-252 (alla p. 242); V. Paglia, *La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma nell'età moderna*, Roma 1982, pp. 56-57, nota 39. Ancora per Milano, si aggiungano le norme per il segretario della congregazione dell'Immacolata presso il noviziato di San Gerolamo (regole a stampa del 1723): «Tenga conto degli altri libri spirituali, e delle copie delle regole stampate, delle quali non ne darà ad altri, senza licenza del prefetto».

[17] Che in ogni caso, come si rileva sull'intero spettro della circolazione libraria coeva, anche il trionfo della riproduzione tipografica non ha potuto soppiantare del tutto. Ne è una significativa conferma l'esempio seicentesco studiato in G. P. Pacini, *Un libro di pietà della confraternita del Crocifisso ai «Servi» di Vicenza*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 27 (1973), pp. 506-528.

preghiera[18]. Frequentemente la stampa dei testi d'uso devoto era commissionata, in vario modo finanziata, o comunque più o meno massicciamente assorbita da uomini, sostenitori e patroni religiosi (vescovi, ecclesiastici secolari o regolari che fossero) delle confraternite. Altre volte era la specificità dei contenuti a implicare un canale di fruizione riservato[19]. Oppure una forma meno esclusiva e a volte soltanto occasionale di connessione si traduceva nella comparsa di dediche, appendici e scritti di contorno che lasciavano trasparire l'adattamento di testi anche autonomamente circolanti al pubblico dei frequentatori delle compagnie laicali[20]. Più modestamente ancora, appendici narrative, medaglioni agiografici e schemi di meditazione potevano arricchire semplici libri di orazioni e regole di sodalizi religiosi, estendendone le modalità di "consumo" anche al di là della loro più ristretta destinazione originaria[21].

All'interno di questa crescita vistosa di una offerta editoriale resa ampiamente accessibile, per esiguità di costi, ricorso al volgare e funzionalità eminentemente pratica, alle limitate risorse dei laici anche di modesta istruzio-

[18] P.F. Grendler, *Il libro popolare nel Cinquecento*, in *La stampa in Italia nel Cinquecento*. Atti del convegno (Roma, 17-21 ottobre 1989), a cura di M. Santoro, Roma 1992, vol. I, pp. 211-234 (alle pp. 221-224). Su di un altro rilevante filone cinque-seicentesco: M. Rosa, *Pietà mariana e devozione del Rosario nell'Italia del Cinque e Seicento*, rist. in Id., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari 1976, pp. 217-243 (e per diverso contesto, S. Jäggi, *Rosenkranzbruderschaften. Vom Spätmittelalter bis zur Konfessionalisierung*, in *Der Rosenkranz. Andacht, Geschichte, Kunst*, a cura di U.-B. Frei, F. Bühler, Bern 2003, pp. 91-105; M.-H. Froeschlé-Chopard, *La dévotion du Rosaire à travers quelques livres de piété*, in *Prière et charité sous l'Ancien Régime* cit., pp. 299-316).

[19] Si pensi, per fare solo un esempio, ai manuali per i confortatori dei condannati a morte: Rusconi, *Pratica cultuale ed istruzione religiosa* cit., pp. 150 sgg., e più ampiamente A. Prosperi, *Il sangue e l'anima. Ricerche sulle compagnie di giustizia in Italia*, in «Quaderni storici», 17 (1982), n. 50, pp. 959-999; *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra Medioevo ed età moderna*, a cura di A. Prosperi, Pisa 2007.

[20] Qualche sommaria indicazione in Zardin, *Confraternite e «congregazioni» gesuitiche* cit., pp. 244-247; uno almeno dei precedenti cinquecenteschi segnalato in G. Zarri, *La vita religiosa femminile tra devozione e chiostro*, rist. in Ead., *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990, pp. 21-50 (alla p. 39); un altro ancora in M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna 1991, p. 459. Ma l'indagine meriterebbe certo di essere ripresa e sistematizzata, in rapporto ai diversi contesti regionali.

[21] Zardin, *Confraternite e «congregazioni» gesuitiche* cit., pp. 239-241; Id., *Mercato librario e letture devote nella svolta del Cinquecento tridentino. Note in margine ad un inventario milanese di libri di monache*, in *Stampa, libri e letture a Milano* cit., pp. 135-246 (alle pp. 156 sgg., nota 15); M. Vaccani, *Le confraternite a Como dalla metà del '500 alla metà del '600*, in «Archivio storico della diocesi di Como», 3 (1989), pp. 147-176 (p. 162, nota 33); Venard, *Les formes de piété des confréries dévotes* cit., p. 285. Ricco di spunti, che toccano da vicino l'arco dei problemi evocati, è anche L. Fiorani, *L'esperienza religiosa nelle confraternite romane tra Cinque e Seicento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 155-196 (da integrare con gli ultimi apporti di Id., *«Charità et pietate». Confraternite e gruppi devoti nella città rinascimentale e barocca*, in *Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo*, a cura di Fiorani, A. Prosperi, *Storia d'Italia Einaudi*, *Annali 16*, Torino 2000, pp. 555-581). Riferimenti utili, da ulteriormente approfondire, in Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence* cit., pp. 584-587; L. Lazar, *The formation of the pious soul: transalpine demand for Jesuit devotional texts, 1548-1615*, in *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in honor and memory of Bodo Nischan*, a cura di J. M. Headley, H. J. Hillerbrand, A. J. Papalas, Aldershot-Burlington 2004, pp. 289-318.

ne, si deve collocare l'apprestamento di guide, «tavole» e semplici «libretti» che miravano a tracciare una regola di vita conciliabile con le servitù della condizione domestica e con l'esercizio continuato delle professioni manuali, rivolgendosi alla generalità dei comuni fedeli. È il caso dei *Ricordi* o *Avvertimenti* per i padri e le madri di famiglia, i capi di bottega e i loro lavoranti, diffusi mediante agili opuscoli e di nuovo – come si è visto all'inizio per le confraternite della collegiata milanese di Sant'Ambrogio – con lo strumento delle stampe murali, da Carlo Borromeo e prima ancora dal cardinale Gabriele Paleotti, arcivescovo di Bologna[22]. I *Ricordi* erano tipiche manifestazioni compendiarie, è bene sottolinearlo, di quella fiorente precettistica *ad status* che non escludeva dai suoi intenti disciplinatori, nel concerto di una più articolata strategia di riforme della vita del popolo cristiano, gli uomini dei ceti posti ai gradini bassi della piramide sociale e in cui rifluivano, via via semplificandosi, scomponendosi in un reticolo minuto di scarne prescrizioni ammonitrici, i tradizionali elementi di sostegno della grande costruzione collettiva della *institutio* quattro-cinquecentesca: alludo a quel disegno metodico di "incivilimento" generale dei costumi avviato ormai a tradursi, con la restaurazione tridentina della centralità della religione, nell'impianto di una sorta di galateo devoto, cioè di un modello codificato, inquadrato secondo binari uniformi e condivisibile dai più larghi strati della popolazione, di condotta eticamente ordinata. Tra le istituzioni del mondo confraternale e questo filone della trattatistica sul comportamento di destinazione sociale più aperta, se non proprio decisamente "popolare", i cui contenuti potevano essere assimilati attraverso l'apprendistato nella cerchia della famiglia e con il sistema dei «buoni costumi cristiani» inculcati fra le aule di collegio e nelle scuole domenicali di catechismo[23], gli intrecci non fecero che rafforzarsi nel corso del Cinquecento. Dal nostro orizzonte non possiamo neppure espunge-

[22] C. Di Filippo Bareggi, *Libri e letture nella Milano di san Carlo Borromeo*, in *Stampa, libri e letture a Milano* cit., pp. 39-96 (in particolare pp. 79, 90-96; accenna anche alla diffusione a stampa dei *Ricordi* milanesi fuori dalla città di origine. Ulteriori riflessioni in Ead., *Libri e letture per laici nella Milano borromaica*, in «Studia Borromaica», 21 [2007], pp. 347-366); P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Roma 1959-1967, vol. II, pp. 204 sgg., 206 sgg.

[23] Sulle dimensioni globali della *institutio* e sui suoi fondamenti culturali cfr. A. Quondam, *La virtù dipinta. Noterelle (e divagazioni) guazziane intorno a classicismo e «institutio» in Antico Regime*, in *Stefano Guazzo e la Civil conversazione*, a cura di G. Patrizi, Roma 1990, pp. 227-395 (con tutti i successivi sviluppi e approfondimenti nei lavori degli anni seguenti, fino a esiti fra cui segnaliamo almeno Id., *Il metronomo classicista*, in *I gesuiti e la Ratio studiorum*, a cura di M. Hinz, R. Righi, D. Zardin, Roma 2004, pp. 379-507). La connessione genetica con la sfera della tradizione religiosa è invece paradigmaticamente rimarcata da D. Knox, a cominciare dal suo *«Disciplina». Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 18 (1992), pp. 335-370. Cfr. inoltre G. Pozzi, *Occhi bassi*, in *Thematologie des Kleinen. Petits thèmes littéraires*, a cura di E. Marsch, G. Pozzi, Fribourg 1986, pp. 161-211 (rist. in Id., *Alternatim*, Milano 1996, pp. 93-142); P. F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and learning, 1300-1600*, Baltimore-London 1989 (trad.it. Roma-Bari 1991); M. Turrini, *«Riformare il mondo a vera vita christiana»: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8 (1982), pp. 407-489.

re l'appariscente lievitare della multiforme editoria di sostegno per le attività educative delle scuole di Dottrina Cristiana: attività che erano di insegnamento catechistico, certamente, ma anche di introduzione alla pratica dei sacramenti, di addestramento al canto religioso e alla preghiera, di formazione morale e di affinamento delle «buone maniere» utili nella «conversazione civile». Il dato di partenza è che l'invito ad aggregarsi alla cerchia di qualche sodalizio devoto era un punto fermo nel modello di vita buona proposto ai laici praticanti dell'età tridentina; così come, in senso inverso, le regole delle confraternite maggiormente influenzate dalle strategie di ammodernamento della vita cristiana non mancavano di incorporare, a volte, l'esplicita raccomandazione di accostarsi proprio a testi quali i menzionati *Ricordi* per i padri di famiglia e gli uomini delle professioni circolanti nell'Italia padana sullo scorcio del secolo[24].

2. *Uomo, famiglia, parentela*

Il confratello ideale proposto come modello nelle norme degli statuti, nella trattatistica pedagogica e nei testi della letteratura edificante copiosamente

[24] M. Fanti, *La chiesa e la compagnia dei Poveri in Bologna. Una associazione di mutuo soccorso nella società bolognese fra il Cinquecento e il Seicento*, Bologna 1977, p. 72 (rist. con omissione del cap. VII sul patrimonio artistico in Id., *Confraternite e città a Bologna nel Medioevo e nell'età moderna*, Roma 2001, pp. 175-303). A conclusione di questa prima sezione, rilevo che il medesimo indirizzo di metodo fin qui seguito – quello di contribuire «to the broader debate concerning the role of belief in early modern religious practice by calling attention to the specific emphasis on the formation and reinforcement of belief found in the most prevalent and widespread confraternities in Italy from the 1540s through the end of the sixteenth century» – ispira il profilo di scavo in cui si è cimentato L. Lazar, *Belief, devotion, and memory in early modern Italian confraternities*, in «Confraternitas», 15 (2004), 1, pp. 3-33 (la citaz. da p. 4) (l'A. ha seguito in particolare la pista dell'azione pastorale sviluppata dai gesuiti, approdando a esiti fra cui è da menzionare in primo luogo il vol. *Working in the vineyard of the Lord: Jesuit confraternities in early modern Italy*, Toronto etc. 2005). Mi pare da sottoscrivere *in toto* il suo impegnativo rilievo programmatico, secondo cui ogni «instrumental understanding of religion, as an expression of the aims and needs of society, while consonant with post-Enlightenment secularizing trends (which in turn informed Durkheim) [il riferimento è alle sue classiche *Forme elementari della vita religiosa*], anachronistically distorts the mentalité and motivations of early modern Europeans, for whom belief was a category and end in its own right». «By seeking to "reduce", "deconstruct", or "explain" religious belief through its "underlying" or empirically verifiable motivations and objectives, the postmodern successors of Durkheim have misplaced a vital hermeneutic tool for interpreting European culture». Come già aveva avuto modo di puntualizzare acutamente in altra sede Timothy Verdon, «if we "process" medieval and early Renaissance data through twentieth-century "systems", a future generation of historians will find that – like Burckhardt – we have merely refashioned the Renaissance in our own image» (Lazar, *Belief, devotion, and memory* cit., pp. 5 sgg. Il testo di Verdon a cui rinvia Lazar è *Christianity, the Renaissance, and the study of history. Environments of experience and imagination*, in *Christianity and the Renaissance* cit., pp. 1-37 [p. 8]; un altro autore portato a sostegno della proposta di oltrepassamento dell'«ermeneutica del sospetto», per misurarsi con la realistica accettazione della «credenza» intesa come forza propria implicata nel gioco dei rapporti con gli attori umani – e, aggiungo più precisamente io, con le loro impalcature istituzionali e di potere – è Brad Gregory: *Salvation at stake. Christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge [MA] 1999).

divulgati in forme di facile accesso, era dunque chiamato a una più una matura assunzione interiore degli obblighi istituiti dal patto associativo di natura fraterna. Ma non era sicuramente un individuo isolato, astratto da una rete di relazioni che affondavano le loro radici nella parentela, nelle servitù di vicinato, nelle solidarietà di ceto e su base professionale. Viveva anch'egli in un orizzonte sociale, e in tutta la gamma dei rapporti che dalla sua persona si diramavano era invitato a prolungare lo stile di condotta cui lo educava la regola della confraternita, a far riecheggiare nel cuore del tempo profano le scelte e i valori implicati dal codice prescrittivo che essa mirava a veicolare; e non era, anzi, infrequente il caso in cui neppure l'adesione alla confraternita era esclusiva, reinserendosi in una pluralità di appartenenze associative disposte in modo da costituire una trama, con la frequentazione simultanea estesa a luoghi di culto e a centri di aggregazione religiosa diversi, creatori di rapporti di clientela a vasto raggio, che di per sé contribuivano a irrobustire lo spessore e le ricadute pratiche dei vincoli contratti attraverso le strade della più ampia ricerca possibile di tutele per la persona[25]. L'influsso esercitato dalle confraternite, in altre parole, non si manteneva chiuso nei recinti del sacro. Ma dai riti e dalle devozioni coltivate intorno all'altare o nella sede della compagnia tendeva a dilatarsi verso un orizzonte di globalità, guardando all'intreccio della famiglia, alle relazioni stringenti del quartiere, infine allo spazio sociale dell'intera vita comunitaria così come all'insieme degli ambiti in cui ci si poteva distendere per generare i frutti che da esse attendevano le autorità religiose non meno che i responsabili ultimi della pubblica convivenza.

Da questo punto di vista – e a prescindere per il momento dalla (fondamentale) questione di stabilire se, e in quali termini, la lettera delle prescrizioni giungesse poi effettivamente a incarnarsi nella realtà della pratica quotidiana – ben si comprende quanto i *leaders* riformatori del Cinquecento dovessero apprezzare la sottolineatura, già di frequente condivisa nelle più elaborate regole tardomedievali, dell'alta responsabilità di cui i confratelli si caricavano in primo luogo nella cerchia dei loro legami di sangue. Vigilanza sulla moralità dei comportamenti domestici e fedeltà alla preghiera intorno alla mensa erano da tempo il segno distintivo di quell'«attendere alla sua famiglia», di quell'«ammaestrare» esercitato innanzitutto fra le pareti della propria casa, fondato sul contagio dell'esperienza e sui vincoli naturali della soggezione gerarchica, che gli schemi statutari dell'età tridentina si fecero semplicemente premura di rendere uso comune[26]. Come ha messo in rilievo Louis Châtellier

[25] Cfr. D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e storia», 10 (1987), n. 35, pp. 81-137 (p. 126); B. Pullan, *Religious brotherhoods in Venice*, rist. in Id., *Poverty and charity: Europe, Italy, Venice, 1400-1700*, Aldershot 1994, n. IX, p. 12; N. Terpstra, *Death and dying in Renaissance confraternities*, in *Crossing the boundaries. Christian piety and the arts in Italian medieval and Renaissance confraternities*, a cura di K. Eisenbichler, Kalamazoo 1991, pp. 179-200 (pp. 179 sgg., 190 sgg.).

[26] Per risalire a un archetipo che è stato oggetto di vasta imitazione sul piano sovralocale, si vd. la suggestiva regola dei battuti di San Domenico di Bologna (1443), costruita sul continuo riman-

studiando la fortuna del modello gesuitico, le stesse congregazioni mariane, affermatesi in mezzo ai ceti nobiliari e negli ambienti cittadini a partire dal tardo Cinquecento, «sono state concepite anche come vere e proprie scuole preparatorie ad un matrimonio buono e santo». Già prima, nella fase di lenta incubazione della Compagnia di Gesù dei primordi, il compito di restituire le «case» dei fedeli devoti a uno stato «somigliante» a quello dei focolari «della primitiva Chiesa» si era fatto strada nella sensibilità pastorale dei gesuiti. Anche di questo si trova una spia rivelatrice nelle idee messe in circolazione dalla letteratura edificante. Al filone si riallaccia, con enfasi plateale, un testo come quello uscito a stampa a Parigi, nel 1643, nel solco di una tradizione consolidata entro i robusti contorni della *institutio* cattolica di Antico Regime: pensiamo alla *Famille sainte, ou il est trait des devoirs de toutes les personnes qui composent une famille*, del padre Jean Cordier[27].

Condiviso da forze e orientamenti molteplici era del resto, all'aprirsi dell'età moderna, l'intento di promuovere una decisa sacralizzazione dell'istituto familiare. Munendolo dello scudo difensivo di un vincolo sacramentale irrigidito, lo si voleva erigere a pilastro di un disegno di riorganizzazione cristiana della società, a partire dai suoi quadri elementari. Sul crinale del passaggio dai fermenti creativi del primo Cinquecento religioso al più organico riordinamento disciplinare e istituzionale dell'età successiva, anche le confraternite che si specializzarono nella cura della vita di pietà di uomini celibi, delle vergini e delle vedove disponibili a conciliare la dedizione ai consigli evangelici con la permanenza all'interno delle loro famiglie come «monaci in casa» e con i loro impegni mondani non facevano, in fondo, che portare alle estreme conseguenze il proposito di annodare un legame fra le esigenze dell'ascesi e la realtà delle condizioni di esistenza nel «secolo» da cui era gravata la massa dei comuni fedeli. Erano condizioni che attendevano di essere incanalate e riplasmate, prima ancora che respinte sotto il segno esclusivo del peccaminoso[28]. A maggior ragione al medesimo progetto possiamo ricondur-

do al patrimonio sapienziale della Bibbia: G. G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. P. Pacini, Roma 1977, vol. II, p. 679.

[27] L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris 1987 (trad. it. *L'Europa dei devoti*, Milano 1988, qui alle pp. 148-155); P. Lopez, *Una famosa congregazione laica napoletana nel '600 e l'opera missionaria di padre Corcione*, in «Rivista di studi salernitani», 3 (1970), 6, pp. 121-163 (alle pp. 123 sgg., testimonianza del 1557). Anche in un manuale di stampo così prettamente "tridentino" come gli *Avvertimenti per l'ufficio del rettore curato* dell'arcivescovo di Cosenza Giovanni Battista Costanzo ritorna, nel capitolo «Della diligenza sopra le confraternità», la preoccupazione che «i padri di famiglia confrati procurino che si viva spiritualmente in casa loro» (p. 350 nella ed. Roma, Giacomo Mascardi, 1625). Per il contesto culturale più ampio, D. Frigo, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'«economica» tra Cinque e Seicento*, Roma 1985; E. Casali, *Il villano dirozzato. Cultura, società e potere nelle campagne romagnole della Controriforma*, Firenze 1982, pp. 53-84.

[28] G. Zarri, *Orsola e Caterina. Il matrimonio delle vergini nel secolo XVI*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 29 (1993), pp. 527-554 (rist. in Ead., *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000, pp. 417-451; vol. prezioso nel suo insieme come inquadramento). Sul versante maschile rimasero più sporadiche, anche per la ben minore richiesta di tutela sul piano sociale, le iniziative di raccolta e cura educativa "separata" dei celibatari.

re le confraternite che si ponevano, invece, sotto l'esplicita insegna del chiamare a raccolta proprio i laici coniugati[29], così come alla luce del reciproco convergere tra famiglia naturale fondata sui legami di sangue e doveri morali infusi dalle più vaste aggregazioni devote di cui gli individui erano parte si comprendono le movenze di fondo di un progetto quale quello abbozzato nella Roma pontificia all'avvio della riorganizzazione tridentina: era il modo più esplicito e diretto per cercare di ridisegnare il volto della famiglia cristiana ritagliando sulle misure della piccola "Chiesa domestica" il modello di una convivenza impostata secondo gli schemi allora obbliganti per ogni forma di sodalizio di laici animato dalla religione.

In questa proposta di una «confraternita simplice e pura per ciascheduna famiglia per inviarla a Dio con le virtù cristiane», il «priore» e la «priora» si identificano con il «capo di casa, uomo o donna». In «qualche comoda stanzia di casa, ogni mattina inginocchiati avanti il crocefisso o altra immagine di santi», tutti gli aderenti alla «compagnia» sono tenuti a «segnarsi» e ad inaugurare la giornata con la preghiera comune, concedendosi momenti di silenzio in contemplazione dei misteri della fede[30]: ammettiamo realisticamente che ci troviamo ormai sul piano inclinato di una enfatizzazione utopica, ma – proprio in forza della sua radicalità – questo ricalco della famiglia-monastero sull'impianto tradizionale della confraternita devota suggella, svolgendone le interne implicazioni, la volontà strategica di piegare i quadri naturali della parentela al compito di radicare una pietà osservante nel cuore del corpo sociale. Il movimento della Controriforma, come più acutamente di altri ha messo in luce in alcuni suoi innovativi sondaggi Natalie Zemon Davis, non ha spezzato questa esigenza da tempo avvertita di congiunzione. Ha cercato piuttosto di irrobustirla, dotandola di leve più efficaci di pressione per raggiungere il singolo individuo[31].

Qualche esempio si ricava da C. Bascapè, *De vita et rebus gestis Caroli S. R. E. cardinalis, tituli S. Praxedis archiepiscopi Mediolani*, libro VII, cap. XLI (pp. 868-869 nella riedizione con trad. it. a fronte, Milano 1983); G. Pedotti, *La catechesi nel Lodigiano nel periodo 1564-1619*, in «Studi e fonti di storia lombarda», 7 (1987), 13, pp. 23-63 (alla p. 50).

[29] Significativa è l'esperienza del «terzo collegio» fiorito intorno alla primitiva cerchia barnabitica. Ne riassume le vicende salienti A. Spinelli, *Verso la «perfezione» insieme. Attualità di un'esperienza: i «Maritati di s. Paolo»*, Milano 1989.

[30] Paglia, *«La Pietà dei carcerati»* cit., pp. 89-93, 300-303.

[31] N. Zemon Davis, *Ghosts, kin, and progeny: some features of family life in early modern France*, in «Daedalus», Spring 1977, pp. 87-114, e Ead., *The sacred and the body social in sixteenth-century Lyon*, in «Past and present», n. 90 (1981), pp. 40-70 (in una linea diversa da quella che rimarca invece la conflittualità fra proposta controriformistica e parentela, con più larga influenza sostenuta da J. Bossy: si vd. in particolare i saggi ora raccolti in trad. it. in Id., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, Torino 1998, a partire dal celebre *Controriforma e popolo dell'Europa cattolica*, che risale nella sua prima uscita inglese al 1970). Alla parabola estrema della forzatura in senso utopistico-paradossale dei materiali comuni offerti dalla tradizione parenetica sul tema della famiglia reincorporata nell'edificio spirituale della Chiesa si può situare un altro progetto come quello del sacro "falansterio" (siamo ormai alla fine del Settecento) rintracciato da G. Penco fra le carte di un archivio ligure: Id., *«Il ritiro dei coniugati». Un curioso programma settecentesco di vita religiosa in comune per coniugati*, in «Rivista di ascetica e mistica», 14 (1969), pp. 369-379.

3. *Combattere per la fede*

Quanto siamo andati sin qui dicendo si colloca prevalentemente, come dovrebbe essere chiaro, sul versante della proposta ideale, dei modelli propagandati e da interiorizzare, che si prefiggevano di sottoporre a una regola i comportamenti degli individui. Lo sfondo che non va mai perso di vista è quello del dislivello, o meglio ancora dell'incrocio e del continuo condizionamento reciproco tra la norma prescritta e la realtà contrastata delle esperienze realizzate. All'interno di questo scarto inevitabile, occorrerà dare rilievo ai fraintendimenti e alle manipolazioni che piegavano il rapporto con il sacro e la gestione del rituale a scopi irriducibili alla semplice difesa dei valori della religione o alla ricerca di una intimistica santificazione personale[32]. Ma si dovrà fare anche posto, nella misura in cui venga in soccorso adeguata documentazione diretta, agli sforzi riusciti di ricezione, ai cammini di adattamento attraverso i quali un modello culturale, non semplicemente ereditato dal passato e imposto, risultava accolto e «ricreato» da coloro che erano chiamati a farsene interpreti[33]. Spiragli preziosi, che aprono almeno uno squarcio su questa sotterranea duttilità, sulla grande fecondità stimolatrice della funzione educativa esercitata dalle confraternite, sono ad esempio quelli che si legano alla sopravvivenza delle ricche scritture autobiografiche lasciateci da uomini come il falegname Giovanni Battista Casali, formatosi nel vivacissimo cantiere delle prime scuole milanesi della Dottrina Cristiana; o come il giovane di Friburgo, aderente alle congregazioni mariane dei gesuiti, intorno alla cui circostanziata relazione sui progressi della vita interiore Louis Châtellier ha costruito alcune fra le pagine più belle del suo volume *L'Europa dei devoti*. Su entrambi i casi, indubbiamente in sé privilegiati, ma reinseribili in un ben più vasto fenomeno di trasmissione di modelli religiosi qualificati, vale la pena soffermarsi brevemente.

Le memorie manoscritte del Casali, che abbracciano gli anni dal 1552 al 1599, sbalzano la figura di un semplice artigiano avviato sulle strade della vita di devozione. Coniugato, lo vediamo circondato di figli, inserito come mae-

[32] In una prospettiva di storia sociale, che privilegia come fuoco interpretativo le strategie concorrenziali per la conquista del prestigio, su questa manipolazione delle «risorse del sacro» hanno insistito gli studiosi che si sono ispirati ai metodi della microstoria: cfr. in particolare A. Torre, *Politics cloaked in worship: State, Church and local power in Piedmont 1570-1770*, in «Past and present», 134 (1992), pp. 42-92; più ampiamente Id., *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia 1995.

[33] «Religious cultures are not merely inherited or imposed; they are also made and remade by the people who live them»: N. Zemon Davis, *From «popular religion» to religious cultures*, in *Reformation Europe: a guide to research*, a cura di S. Ozment, St. Louis 1982, p. 331 (pp. 321-341 per l'intero saggio). Parlando di "ricezione culturale", mi riallaccio implicitamente alle suggestioni che ne hanno ricavato, evocando l'idea dei meccanismi costruttivi di reinterpretazione e appropriazione personale, gli studiosi di un tipo di tradizione del resto da più parti connessa, come si è visto, alla realtà delle confraternite, quella dei testi scritti: cfr. R. Darnton, *First steps toward a history of reading*, in «Australian journal of French studies», 23 (1986), pp. 5-30 (trad. it. in Id., *Il bacio di Lamourette*, Milano 1994, pp. 117-153).

stro nel «paradegho» del suo ramo professionale – quello dei carpentieri, lavoratori del legno –, pronto ad assicurare il proprio concorso nelle parate e nelle operazioni di difesa della milizia urbana. Nel medesimo tempo è un entusiasta sostenitore delle attività in espansione delle *scholae* di catechismo, in cui giunse a ricoprire ruoli di responsabilità e si cimentò con successo nell'insegnamento gratuito del leggere e dello scrivere. Legato, insieme ai suoi familiari, a diverse confraternite della città, lo vediamo attratto e ampiamente coinvolto nel "sistema" cerimoniale che, sotto la sapiente regia di Carlo Borromeo, Milano aveva visto infittirsi nell'arco della sua età adulta. Amante delle grandi processioni e delle sontuose manifestazioni scenografiche della religiosità collettiva, era però anche avvezzo all'ascolto dei ferventi predicatori e alla lettura dei libri di pietà. Come ad esempio quel *Pungi lingua* di Domenico Cavalca, di cui sappiamo che il Casali fece dono ai compagni della *schola* parrocchiale di dottrina[34].

Sul versante opposto delle Alpi, nei territori insidiati dalla minaccia protestante e in un contesto di vita più aristocratico, i resoconti del pio seguace dei gesuiti di Friburgo documentano un altro tentativo riuscito di immedesimazione in un cammino di nobilitazione dello spirito. Tra giaculatorie da ripetere senza sosta, preghiere vocali distribuite con ordine nell'arco della giornata, messe, atti di pietà e profusione di buone opere, si disegna il tenace apprendistato di una personalità che mirava prima di tutto a impadronirsi di un uso regolato del tempo, a forgiare il proprio immaginario e a controllare le pulsioni istintive del corpo, cingendosi di difese contro le lusinghe del mondo e preparandosi a svolgere nel suo ambiente un ruolo di solerte testimonianza missionaria. Il tutto in una scia che ricalca, come in un contrappunto fedele, l'insegnamento impartito dai direttori delle congregazioni, studentesche e nobiliari, allora all'inizio del loro trionfale sviluppo, e di cui è specchio eloquente il prezioso *Libellus sodalitatis* pubblicato precisamente a Friburgo, nel 1576, dal padre François Coster: un testo che divenne il *vademecum* per la vita quotidiana dei congregazionisti, destinato a larghissima e duratura fortuna in tutta l'Europa cattolica di Antico Regime[35].

Anche nelle sfavorite periferie dei contesti rurali, a volte difficili da inquadrare nella rete delle istituzioni edificate dalle riforme dell'età tridentina, non era infrequente imbattersi, nella cornice delle sollecitazioni che ne derivarono, in figure di laici "militanti", raccolti di norma nelle scuole della Dottrina Cristiana, o nelle nuove confraternite propagandate dal clero parrocchiale e dai religiosi, che si impegnavano apertamente sul fronte della contestazione

[34] C. Marcora, *Il diario di Giambattista Casale (1554-1598)*, in «Memorie storiche della diocesi di Milano», 12 (1965), pp. 209-437. Sull'avvio delle *scholae* di catechismo cfr. G. B. Castiglione, *Istoria delle scuole della dottrina cristiana fondate in Milano e da Milano nell'Italia ed altrove propagate*, Milano 1800.
[35] Châtellier, *L'Europa dei devoti* cit., pp. 43-56; per i manuali di Coster, mi trovo costretto a rinviare a D. Zardin, *La «pia institutio» dei gesuiti. Congregazioni, libri di regole, manuali*, in *I gesuiti e la Ratio studiorum* cit., pp. 97-137.

polemica degli usi religiosi tradizionali ritenuti devianti o inadeguati e degli elementi «pagani» del folklore comunitario più esuberante, schierandosi a fianco degli ecclesiastici portatori di un messaggio di “rottura”, agendo come loro finanziatori, intermediari, spie, denunciatori delle violazioni dei codici di moralità[36]. E non è un caso, infatti, che al momento di avvio delle riforme le confraternite di nuovo tipo entrassero facilmente in concorrenza con i sodalizi ormai decaduti e intaccassero le vecchie autonomie loro riconosciute dalle consuetudini locali, contendendo ai corpi associativi eredi del cristianesimo ritualizzato dell’ultimo medioevo spazi di manovra, sostegni economici e titoli di onore sulla scala del prestigio, con l’aperto favore del clero desideroso di contribuire all’ammodernamento della vita di pietà dei laici[37].

Focolai di un cristianesimo più severo e personalizzato, le confraternite che si lasciavano addomesticare mettevano a disposizione la loro capacità collaudata di richiamo per irradiare nel cuore della società un messaggio pronto a caricarsi, se e dove necessario, di intenti battaglieri. Potevano diventare le pietre di sostegno nel dispiegamento della «vera e perfetta riforma» del mondo cristiano, che dalle sue pieghe più interne e dal livello delle reti di relazione elementari puntava fino a perseguire la riorganizzazione complessiva degli assetti della religione pubblica, alla conquista dell’arena politica locale, fino al contagio della vita sociale nei suoi aspetti anche marcatamente profani[38]. Questa adattabilità a rendersi veicolo di una incisiva azione di pre-

[36] Cfr. Id., *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., p. 113, nota 72; Id., *Confraternite e comunità nelle campagne milanesi fra Cinque e Seicento*, in «La scuola cattolica», 112 (1984), pp. 698-732 (alle pp. 710 sgg., nota 22).
[37] *Ibid.*, pp. 707 e 716 (nota 30).
[38] Si vd. per esempio, con una serie di riferimenti alle terre iberiche, O’Malley, *The first Jesuits* cit., pp. 196 sgg. (ed. it., pp. 216-218). Inoltre Venard, *Les formes de piété des confréries dévotes* cit., pp. 293-294, che dalla tendenza a fare delle confraternite «des écoles de piété personelle et quotidienne» fa discendere l’insistenza sulla dimensione dell’esemplarità («... si exemplaires en nostre vie et deportement, que tous ceux qui nous frequenteront soient edifiez en nostre Seigneur, et de nostre conversation», recita uno statuto seicentesco di Rouen). Su questo medesimo orientamento sollecitato a livello di impostazione ideale, anche a scopo dichiarato di proselitismo, così come sull’immagine della confraternita in quanto «sainte société» e sul connesso dovere di una «vie nouvelle» cui tenere fede in ogni circostanza, a partire dalla totalità della sfera privata, una articolata documentazione si trova raccolta anche in Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence* cit., pp. 448 sgg. Ma sempre di Venard è da vedere l’ancora più esplicita puntualizzazione anticipata in *Qu’est-ce qu’une confrérie de dévotion? Réflexions sur les confréries rouennais du Saint-Sacrement*, in *Les confréries, l’Église et la cité*, a cura di M-H. Froeschlé-Chopard, con la collaborazione di R. Devos, Grenoble 1988, pp. 253-261 (dove già si avanza la proposta di vedere nelle confraternite «devote» – nel senso “forte” qui sopra accennato – il portato più caratteristico dell’ondata del rinnovamento cattolico cinque-seicentesco in rapporto al mondo dell’associazionismo confraternale). Da rimarcare è la forte vicinanza con il linguaggio e l’impostazione interpretativa ribadita da Vincent, *Discipline du corps et de l’esprit*, cit. In un contesto cronologico più avanzato, si può segnalare il notevole interesse della documentazione radunabile intorno alla fioritura della rete di confraternite e istituzioni legate, sempre in terra francese, alla Compagnia segreta del Santissimo Sacramento: A. Tallon, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667). Spiritualité et société*, Paris 1990. Un altro caso significativo è quello indagato da C. Martin, *Les compagnies de la Propagation de la foi (1632-1685). Paris, Grenoble, Aix, Lyon, Montpellier. Étude d’un réseau d’associations fondé en France au temps de Louis*

senza nell'ambiente, spinta fino a calarsi in ruoli di competizione per il controllo della pubblica opinione e in vista della costruzione del consenso religioso, si è piegata, nella temperie dei conflitti politico-confessionali del secondo Cinquecento, al compito di tutelare, anche *manu militari* e con il ricorso ai mezzi coercitivi, la stabilità dell'ortodossia cattolica e il potere delle autorità, ecclesiastiche tanto quanto civili, che vi erano preposte. In casi del genere, le confraternite tornavano utili per innalzare argini robusti e saldare blocchi difensivi contro le insidie che, dall'interno così come dall'esterno, tenevano le une e le altre sotto minaccia. Nell'Italia padana si assistette allora al rilancio delle confraternite antiereticali dei «crocesignati», sorte nel basso medioevo come ambito di raccordo per gli ausiliari laici dei tribunali dell'Inquisizione[39]. Dovunque incontrarono fortuna i sodalizi che reclamavano preghiere e raccoglievano fondi per il riscatto dei cristiani finiti nelle mani degli infedeli, sullo sfondo di una mentalità da crociata ancora dotata di viva suggestione[40]. E nelle aree di più aperto confronto con l'azione di propaganda delle comunità riformate, in Francia e nelle terre tedesche, dove il «nemico» era ben conosciuto, più vicino e più pericolosamente influente, le confraternite – del resto bersaglio obbligato nella lotta reciproca per la conquista dell'egemonia sul piano locale – si consacrarono con vigore alla battaglia «pour l'extirpation des hérétiques desvoyés et mal sentans de la foy catholique» (come recita lo statuto dei penitenti di Aix-en-Provence, del 1553). Altrettanto agevolmente poterono essere valorizzate a fini di consolidamento politico da parte delle fazioni in lotta e per favorire il loro irraggiamento nel corpo di nazioni divise, come si registrò in Francia con Enrico III e, più tardi, la Lega Cattolica[41].

XIII pour lutter contre l'hérésie des origines à la révocation de l'édit de Nantes, Genève 2000. Elementi di somiglianza si possono cogliere con le vicende madrilene (e spagnole) studiate da E. Sánchez de Madariaga, *Da "confratello" a "schiavo": le «esclavitudes» religiose a Madrid nel XVII secolo*, in *Confraternite, Chiesa e società* cit., pp. 267-275.

[39] Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., pp. 85 sgg., 109 sgg.

[40] *Ibid.*, pp. 104 sgg., nota 54.

[41] R. R. Harding, *The mobilization of confraternities against the Reformation in France*, in «Sixteenth century journal», 11 (1980), pp. 85-107; A. E. Barnes, *Religious anxiety and devotional change in sixteenth century French penitential confraternities*, in «Sixteenth century journal», 19 (1988), pp. 389-405; Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence* cit., pp. 466 sgg., 481 (da cui la citazione dello statuto di Aix), 534, 542, 547. Sull'area tedesca, per un semplice avvio del discorso, cfr. T. Frank, *Tendenze della recente ricerca tedesca sulle confraternite*, in *Confraternite, Chiesa e società* cit., pp. 305-322, oltre che i lavori preparatori di Châtellier al volume sull'Europa dei devoti o da qui derivati (elenco bibliografico e riedizione dei soli relativi all'area di confine alsaziano-lorenese in Id., *Religion et piété en Alsace et Lorraine [XVII^{e}-XVIII^{e} siècles]*, in «Annales de l'Est», s. VI, 53 [2003]). Per restare agli ambienti italiani, rinvio solo ai cenni di A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 332, 570, 572 sgg. Ma è noto che le confraternite, in quanto perno costitutivo delle trame di relazione tra gli individui, potevano anche funzionare, e continuarono in effetti per tutta l'età moderna a offrirsi, sul fronte contrario, come ambito di propagazione delle idee e degli stili di comportamento religioso controversi e apertamente trabordanti dai quadri della norma. Lo ha richiamato di recente Ch.F. Black, *Confraternities under suspicion in the early modern period: a Venetian case study*, in *Early modern confraternities in Europe and the Americas* cit., pp. 171-186.

4. *L'ideale della mutualità corporativa*

Il modello confraternale venne dunque ridisegnato nel seno del cattolicesimo cinquecentesco e poi tridentino. Fu potenziato nelle sue funzionalità educative, perfezionato nelle reti di controllo che riusciva a stendere sopra la condotta degli individui. Ma continuò sempre a radicarsi – la tesi è che bisogna individuare qui la fonte della sua straordinaria stabilità – nei lineamenti di una "forma" istituzionale e sociale che rimase parte di una tradizione collettiva, di un sistema complessivo del vivere; e come tale si predestinò a perpetuarsi per tutto l'arco dell'Antico Regime, da un capo all'altro dell'Europa e anzi dell'intero mondo cattolico, comprese le sue nuove proiezioni negli altri continenti.

Questa salda continuità che ha saputo reincorporare in sé gli apporti rivitalizzati delle nuove confraternite moderne, non può essere spiegata come il semplice frutto di una strategia architettata dall'alto, per tenere sotto tutela le masse religiose dotate di più modeste pretese. Ciò a cui ci troviamo di fronte, come subito documentano la riconoscibile varietà e grande complessità degli esiti prodotti, con i quali hanno dovuto rassegnarsi a convivere i gruppi di *élite* e i poteri promotori delle riforme, è piuttosto il caso di un innesto riuscito: fra la proposta resa capillare di modelli vincolanti, da una parte, e la ricettività aperta dei loro immediati destinatari dall'altra, fra i disegni ambiziosi di inglobamento disciplinatore e la pressione, dal basso, di bisogni religiosi, stili di condotta e pratiche di relazione che rispondevano a esigenze centrali nel quadro del sistema sociale e della mentalità dominante dell'epoca.

Le confraternite, anche le confraternite uniformate negli statuti e compresse nei loro spazi di autonomia dal clero dell'età post-tridentina, seppero mantenere la forza di attrarre consensi e adesioni perché si offrivano come un ambito di sostegno, che annodava intorno all'individuo un fascio di cinture protettive. Ambivano, e non poteva essere altrimenti, se non volevano tradire la loro vocazione distintiva, a nutrire lo spirito di pietà, chiamando al rispetto di una regola. Consentivano di moltiplicare i propri meriti con l'accumulo di azioni pie e di opere buone. Spianavano la strada per la conquista della salvezza, gettando un ponte verso le realtà invisibili che stavano al di là del mondo dei vivi e aprendo un canale di scambio incessante, a reciproco beneficio, con coloro i quali già avevano valicato la barriera della morte. Nel medesimo tempo immettevano il singolo confratello nel circuito di una parentela «artificiale»[42], davanti a una promessa almeno teorica di solidarie-

[42] L'acuta definizione delle confraternite come «famiglie artificiali» è quella che apre l'ormai classico saggio di avvio alla ricerca proposto da Gabriel Le Bras nel 1941: *Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions*, in «Revue historique de droit français et étranger», s. IV, 19-20 (1940-41), pp. 310-363 (ripubblicato in Id., *Études de sociologie religieuse*, vol. II, Paris 1956, pp. 423-462; da cui trad. it., *Contributo a una storia delle confraternite*, in Id., *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 179-215).

tà fra le persone. Il patto di «fraternità» autorizzava a sperare in una diminuita solitudine, nella possibilità di conforti religiosi e aiuti materiali in caso di bisogno o di malattia, in un supporto vicendevole lungo la tortuosa navigazione dell'esistenza e oltre il suo punto conclusivo di approdo.

Molti degli elementi che caratterizzavano la tradizione delle confraternite rimandavano visibilmente a questa intrinseca natura di "mutualità" fondata sulla condivisione del culto, di una comune devozione privilegiata, sotto lo speciale patronato di un santo o di altre più potenti figure divine. Era il nucleo da cui scaturivano la fruizione compartecipata dei patrimoni di indulgenze, il suffragio caritatevole dei confratelli defunti e il frequente diritto di ricovero in una sepoltura comune. Intorno all'ordine "spirituale" garantito dal patto di alleanza corporativa si tesseva la trama di quei legami di complicità, di dipendenza clientelare, di reciproca obbligazione fra i congregati che, tenuti nel giusto onore e assecondati, producevano l'effetto di rafforzare la coesione della compagine associativa e rendevano possibile la continuità della sua esistenza nel tempo, incanalando l'accesso al tesoro dei benefici custoditi con cura gelosa al suo interno, a comune, egualitario vantaggio di tutti gli aventi diritto.

Sul piano del governo collettivo, il principio della corresponsabilità si traduceva nel sistema della periodica elezione collegiale dei ministri-gestori e nell'esercizio controllato delle loro funzioni. Ricercando consacrazione sul terreno di un cerimoniale che poteva fare leva sul linguaggio immediato dei gesti e dei simboli persuasivi, l'assetto di corporazione fraterna, "democraticamente" autodiretta, era eloquentemente sancito, in termini religiosi, dal simbolismo eucaristico connesso al banchetto del giovedì santo e alla festa annuale del sodalizio[43]. Uguale significato si racchiudeva nell'uso di indossare tuniche che coprivano il volto e livellavano le differenze sociali nei rituali d'oratorio così come nei cortei processionali e nelle pubbliche uscite delle confraternite di «penitenti» e «battuti»[44]. Ancora più diffusamente si registra l'insistenza delle regole sui doveri di carità, da coltivare prima di tutto appoggiandosi a coloro che già erano confratelli, con il corollario della pacifica composizione arbitrale delle liti intestine, sottratte alle ingerenze dei tribunali[45]. Non pensiamo solo ai sodalizi che in modo precipuo si dedicarono, nel clima del rinnovamento religioso e nella fioritura di opere assistenziali del primo Cinquecento, alla cura

[43] I riti conviviali sono stati combattuti, spiritualizzati, piegati in senso caritativo (tradotti per esempio in elargizione di cibo a favore degli indigenti) dal clero della Controriforma, ma non si sono dissolti del tutto neppure in età moderna. Cfr., oltre ai lavori di Weissman in precedenza citati, M. Venard, *La fraternité des banquets*, in *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance*, a cura di J.-C. Margolin, R. Sauzet, Paris 1982, pp. 137-145.

[44] Rinvio di nuovo a Weissman, *Ritual brotherhood* cit.

[45] Indicazioni ulteriori (ma la casistica potrebbe farsi qui sterminata) in D. Zardin, *Carità e mutua assistenza nelle confraternite milanesi agli inizi dell'età moderna*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, Atti del convegno di studi (Milano, 6-7 novembre 1987), a cura di M. P. Alberzoni, O. Grassi, Milano 1989, pp. 281-300. Si vd. inoltre la lucida puntualizzazione di R. F. E. Weissman, *Brothers and strangers: confraternal charity in Renaissance Florence*, in «Historical reflections», 15 (1988), pp. 27-45.

della «carità» e della «concordia» (ma a partire, di nuovo, dal bene perseguito in primo luogo, per diritto acquisito di precedenza, a favore dei «fratelli» più prossimi)[46]. Emblematico è lo stesso frequente ricorso a metafore antiche come quella del gregge, oppure della navicella, della siepe, dello steccato, per evocare, nei testi statutari, nei messaggi edificanti fatti circolare nell'ambiente delle confraternite e persino nelle scritture archivistiche che esse ci hanno lasciato, la loro nativa propensione a offrirsi come ambiti delimitati e protetti, chiusi da linee di confine socialmente rilevabili, all'interno delle quali veniva a trovarsi raccolta una pluralità di persone che prendevano le distanze, scegliendo di separarsene, dalla generalità degli estranei[47].

Le implicazioni culturali e in senso stretto ideologiche di una così radicata tradizione aggregativa fondata sulla distinzione meritano di essere poste in evidenza. La confraternita intesa come "grande famiglia" artificiale, che stringeva legami di comunione con i defunti e annodava vincoli di servitù vicendevole fra uomini di nuclei e parentele diverse, veniva incontro al bisogno di socialità degli individui e li metteva in rapporto fra loro, contribuendo ad attenuare le rivalità e gli antagonismi che si aprivano nel corpo articolato della realtà sociale e a sostenere la stabilità dell'insieme dell'edificio. Ma appianamento dei contrasti, arbitrato extragiuridico e riappacificazione, se enfatizzavano ritualmente la ricerca di compromessi fra le aspettative anche divergenti dei singoli, non potevano non rivestirsi, in un regime di cristianità istituzionalizzata e osservante, dei toni, delle suggestioni ideali e insieme della forza concreta di pressione loro conferiti dalla tradizione religiosa, con il cui codice etico di fondo si coniugavano, del resto, in un abbraccio di solida simbiosi. È stato merito soprattutto di John Bossy, a tale riguardo, risottolineare con lucidità e in termini ermeneuticamente fecondi, anche sul piano del restauro di un linguaggio storiografico aderente alla specificità del cosmo sociale preso in esame, che la «creazione di vincoli di parentela cristiana», la costruzione della «pace» (ma una pace che viveva «dentro la faida», dialetticamente contigua alla permanenza di squilibri e fratture) o, in termini più classici, la diffusione di uno spirito di «carità» dentro la società erano l'implicazione strutturale del cristianesimo "comunitario" di tipo tradizionale, premoderno[48]. Anche se lo studioso inglese vede questa rigogliosa tradizione collettiva messa drastica-

[46] Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., pp. 105 sgg. e 115; A. Rimoldi, *I laici nelle regole delle confraternite di s. Carlo Borromeo (appunti)*, in *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono inf. (Varese) 1964, pp. 281-303 (alle pp. 289-291).

[47] Zardin, *La riforma delle confraternite di disciplinati* cit., pp. 16 e 34-36; Id., *Carità e mutua assistenza* cit., pp. 287 sgg. (nota 15). In Weissman, *Ritual brotherhood* cit., p. 78, si cita il caso di un paragone con il «giardino dell'Eden»; di equiparazione a «religione secolare» si fa cenno nella regola quattrocentesca edita in G. Balbi, *La compagnia della Misericordia di Genova nella storia della spiritualità laica*, in *Momenti di storia e arte religiosa in Liguria*, Genova 1963, pp. 145-190 (a p. 179).

[48] J. Bossy, *L'Occidente cristiano. 1400-1700*, trad. it. Torino 1990, in particolare i rilievi sulle confraternite tardomedievali che aprono il cap. IV («Il miracolo sociale», pp. 68 sgg.; le citazioni da p. 71, con traduzione ritoccata in quanto, come in altri numerosi punti del volume, indebolita da omissioni e non sistematica cura di aderenza al dettato originario del testo. Si confron-

mente in crisi dalle restrizioni disciplinari degli apparati ecclesiastici e dai nuovi orientamenti intimistici dello stile religioso che furono il lascito storico delle riforme cinquecentesche, si può ritenere che più a lungo di quanto egli abbia pensato le confraternite, pur con tutta l'intuibile modestia dei loro mezzi, si siano mantenute in un quadro culturale "organicistico", "corporativo", centrato intorno all'antica prerogativa di tenere vivi, nella prassi cerimoniale riservata non diversamente che nella più ampia sfera sociale di influenza su cui riuscivano a fare presa, quelle aspirazioni a far convergere verso l'unità uomini resi fra loro «vicini», quei valori di carità e di alleanza in un vincolo comune che continuavano a essere tenuti in grande rilievo negli articoli degli statuti e nell'insegnamento dei maestri di religione.

Richiamando i loro aderenti a uno stile disciplinato di condotta, con i propri intimi prima ancora che con gli estranei; attribuendo alla loro "famiglia" i lineamenti della piccola cellula fraterna, le confraternite si incaricavano anche di tramandare nel popolo dei fedeli almeno una confusa memoria della natura costitutivamente relazionale, appunto socievole, comunitaria, dell'intera esperienza di sequela della legge cristiana. Memoria certo intorbidita e degradata agli inizi della svolta moderna (il riferimento a Bossy è qui, di nuovo, implicito), ma non spenta del tutto nei suoi risvolti pratici prima ancora che nei suoi coerenti supporti teologici e giuridici. La confraternita si concepiva essa stessa come una «piccola Chiesa», che doveva manovrare e spesso scendere in lotta per difendere i propri diritti di esistenza all'interno della più vasta *Ecclesia* compaginata istituzionalmente; ed era abituale che i testi normativi proiettassero il mutuo legame che univa tra loro i confratelli, con i tipici rituali che lo puntellavano e le implicazioni simboliche che ne discendevano, sullo sfondo paradigmatico della comunità dei fedeli cristiani delle origini, o più di frequente ancora richiamandosi al modello della raccolta compagnia degli apostoli riuniti intorno alla figura del divino Maestro. I passi biblici che tessevano l'elogio dell'amore del prossimo, o che evocavano, in senso metaforicamente pregnante, l'idea del ritrovarsi congregati (dell'*Ecclesia*, appunto) come forma del prolungamento della presenza di Cristo nel mondo erano un *topos* ricorrente nel dispositivo degli statuti, vecchi o riformati che fossero. La pericope di Matteo 18, «Dove due o tre saranno riuniti nel Mio nome...», risultava il canovaccio maggiormente sfruttato al riguardo[49]. E certo sarebbe interessante indagare sui margini di attenzione che a queste sottolineature così ideologicamente impegnative concedevano i più semplici cultori delle pratiche abitudinarie e fortemente esteriorizzate

ti il passo corrispondente nell'ed. inglese, *Christianity in the West. 1400-1700*, Oxford-New York, 1985, pp. 59 sgg.). Sulle componenti religiose delle pratiche di arbitrato cfr., inoltre, *Disputes and settlements. Law and human relations in the West*, a cura di J. Bossy, Cambridge 1983, nonché Id., *Peace in the Post-Reformation*, Cambridge 1998.

[49] Una serie di esempi in Zardin, *Carità e mutua assistenza* cit., pp. 287 sgg.; Id., *Solidarietà di vicini. La confraternita del Corpo di Cristo e le compagnie devote di S. Giorgio al Palazzo tra Cinque e Settecento*, in «Archivio Storico Lombardo», 118 (1992), pp. 361-404 (alle pp. 391 sgg.).

dell'universo confraternale, probabilmente attirati soprattutto dai risvolti assicurativi e di autotutela riconosciuti nell'aggancio con i loro sodalizi di iscritti. Altrettanto necessario sarebbe far emergere gli sviluppi di significato e le immediate ricadute etiche che a questo genere di rappresentazioni religiose, decisive per impostare l'impianto delle credenze su cui si disponeva la vita del popolo cristiano, dovevano essere attribuite, nell'impatto con una vasta udienza di dimensioni collettive, dall'ammaestramento orale dei predicatori, dalle pagine dei libri di pietà, dalla forza di richiamo degli stessi motivi salienti dell'iconografia riprodotta sulle pareti dei luoghi di adunanza o mediante altri mezzi ancora più accessibili alla fruizione devota dei singoli. Pensiamo alla suggestione dei rimandi implicati in un tema come il convito fraterno dell'ultima cena intorno alla figura del Redentore; alla scena dei compianti di Cristo deposto dalla croce. O con più immediatezza ancora, all'inserzione della fisica immagine dei confratelli riuniti insieme nella riverenza dovuta alle persone divine, ai patroni celesti e ai santi titolari della *societas* religiosa di cui si era entrati a far parte: come mostrano con esemplare evidenza la tipologia rappresentativa della Madonna di Misericordia e i suoi elastici adattamenti in direzioni iconiche molteplici[50].

[50] Sull'ultimo aspetto, in particolare: E. Schiferl, *Corporate identity and equality: confraternity members in Italian paintings, c. 1340-1510*, in «Source. Notes in the history of art», 8 (1989), 2, pp. 12-18; A. Dehmer, *Italienische Bruderscahftsbanner des Mittelalters und der Renaissance*, München-Berlin 2004. Sui rapporti tra committenza confraternale e produzione delle immagini, sempre limitandoci all'area italiana, un approfondimento recente è la miscellanea di studi *Confraternities and the visual arts* cit. Per una prima traccia del discorso sulla rappresentazione e la simbologia ecclesiologica, cfr. M. Marcocchi, *L'immagine della Chiesa in Carlo Borromeo*, in *San Carlo e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale nel IV centenario della morte (Milano, 21-26 maggio 1984), Roma 1986, vol. I, pp. 209-236 (rist. in *Carlo Borromeo e l'opera della «grande riforma». Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, a cura di F. Buzzi, D. Zardin, Cinisello Balsamo [Milano] 1997, pp. 25-36); O'Malley, *The first Jesuits* cit., pp. 296-298 (insieme ai lavori citati a p. 402, note 215-216, a proposito della letteratura catechistica; si vd. pp. 326-328 e 445 nella ed. it.); G. Zarri, *Note su diffusione e circolazione di testi devoti (1520-1550)*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Ferrara-Modena 1987, pp. 131-154 (in particolare 140-144, dove si avanza la tesi – si noti – di un incremento della «dimensione comunitaria» nel passaggio dalla *devotio* quattrocentesca ai testi edificanti del primo Cinquecento); Ead., *Orsola e Caterina* cit., pp. 540-545 (anche per i rapporti con l'iconografia). È evidente che l'ipotesi di una continuità delle istanze aggregatrici, pacificatrici, di rafforzamento del legame sociale, anche nel quadro del disciplinamento delle confraternite imposto dalla Controriforma, presuppone la presa di distanza dalle letture, abitualmente correnti, centrate invece sul dualismo fra la densità comunitaria tipica della pietà medievale e la svolta individualistica, spiritualizzante, di soffocante restaurazione gerarchica, scaturita dal passaggio alle forme irrigidite di controllo politico-religioso della prima età moderna. In questo senso non ritengo generalizzabile il profilo, a mio parere troppo drasticamente involutivo, tracciato nell'ultima parte del volume di Weissman, a riguardo dello "svuotamento" delle confraternite fiorentine dopo l'instaurazione del regime granducale, con la saldatura di un nuovo ordine gerarchico aristocratizzato, fondato sui valori di obbedienza verticale della "società cortigiana", e l'avvio delle riforme tridentine in campo ecclesiastico (*Ritual brotherhood* cit., capp. IV-V, pp. 163 sgg.; cfr. Id., *Cults and contexts: in search of the Renaissance confraternity*, in *Crossing the boundaries* cit., pp. 201-220). Una conferma di quanto l'idea dell'involuzione nel senso dell'autoritarismo gerarchizzato e "verticale" rispecchi una diffusa percezione delle modalità di passaggio alla modernità politico-religiosa è il fatto di vederla riaffiorare nel volume a cui sono approdate le estese ricerche di N. Terpstra sulla realtà bolognese: *Lay con-*

Occorre comunque tenere ben fermo che la solidarietà cui educavano i corpi delle confraternite era un bene da spartire muovendo da una cerchia selezionata di persone note e formalmente “amiche”; che appena ne avevano i mezzi cementavano la propria identità collettiva trincerandosi dietro rituali di aggregazione e percorsi di noviziato, imponendo obblighi di tassazione, subordinando l’iniziativa dei singoli alla *ratio* di una gestione amministrativa comune. Quando il passaggio a una strutturazione più densa e formalizzata si compiva, si rafforzavano le consegne di riservatezza. Ci si metteva alla ricerca di sedi indipendenti. Si adottavano emblemi e divise per distinguersi, sotto lo scudo di privilegi difesi come patrimonio di godimento esclusivo. Come aveva fatto emergere il severo giudizio di contestazione della Riforma, la coesione delle confraternite si fondava, di norma, sulla chiusura. Abilitava al sostegno reciproco organizzato come uno scambio di favori, in vita e dopo la morte, entro i confini di una alleanza fra «uguali»[51]. E non a caso, per essere fino in fondo paritarie, le confraternite giungevano spesso a calarsi nelle reti, di per sé discriminanti verso gli estranei e i lontani, di affinità ristrette a un reclutamento anche socialmente omogeneo, fondato su differenze di ceto[52], di professione[53], a volte di età (con tutto il diffuso fenomeno delle con-

fraternities and civic religion cit. Una traiettoria diversa, invece, che muove da un approccio socio-antropologico vicino a quello adottato da Weissman, rivolto all’analisi dell’universo di relazioni sociali in cui si inscrivevano il fenomeno aggregativo delle confraternite e il funzionamento della loro “macchina” rituale, ma di qui giunge a postulare una linea di permanenza nella loro struttura di fondo comunitaria, al di là del successo indiscutibile del rimodellamento cinquecentesco, è quella tracciata in un altro stimolante scavo “interpretativo”, riferito a una regione interna della Spagna: M. Flynn, *Sacred charity. Confraternities and social welfare in Spain, 1400-1700*, Basingstoke-London 1989 (dove si ricorda, molto appropriatamente: «As conceived in the mind of members, confraternities were microcosms of the ideal Christian world of love and equality among believers», erano «representations of the mystical body of Christ...», pp. 33, 34. Bisogna in effetti riconoscere che questi tentativi di decifrazione dell’universo “mitico-simbolico” delle confraternite appaiono condizionati dalla compattezza dei loro schemi descrittivi e tendono così a sottovalutare la complessità del panorama istituzionale su cui insistono, rischiando in pratica di ridurlo, con eccesso di semplificazione, alle sue espressioni più originalmente qualificate e contrassegnate da maggiore visibilità di documentazione. Resta in ogni caso inteso, come è spinta ad annotare la stessa Flynn, che «like all higher ideals [...] this world of brotherly love – il modello religioso ideale veicolato dai sodalizi confraternali – was easier to conceptualize than to practice»: *Sacred charity* cit., p. 33. Si vd. anche il più recente contributo Ead., *Baroque piety and Spanish confraternities*, in *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France, and Spain*, a cura di J. P. Donnelly, M. W. Maher, Kirksville 1999, pp. 233-245).

[51] Di innesto sugli «horizontal fraternal agreements among equals», parla anche Flynn, *Sacred charity* cit., p. 43; una «microsociété d’égaux» è individuata in Froeschlé-Chopard, *Espace et sacré en Provence* cit., p. 526. Analogamente, la dimensione centrale della “reciprocità”, della «mutual obligation» connessa a una logica di preferenze selettive, è rimarcata da Weissman, *Brothers and strangers* cit.

[52] Si pensi, in primo luogo, alla moltiplicazione delle confraternite riservate ai nobili e a numero chiuso, cui si assiste inoltrandosi nell’Antico Regime. Su questo, come su tutti gli altri generi di sodalizi a reclutamento omogeneo che verranno qui di seguito menzionati, numerose indicazioni di orientamento si ricavano (almeno per l’area italiana) dai quadri di sintesi di R. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d’Italia Einaudi, Annali 9: La Chiesa e il potere politico*, a cura di G. Chittolini e G. Miccoli, Torino 1986, pp. 467-506, e Ch.F. Black, *Italian confraternities in the sixteenth century*, Cambridge 1989 (trad. it. Milano 1992).

fraternite giovanili)[54], di sesso (confraternite riservate alle donne, confraternite dotate di ramo femminile distinto)[55], o ancora di provenienza geografica e di appartenenza nazionale separata (colonie di forestieri e nuclei di lavoratori immigrati nei grandi centri urbani).

Era nella logica natura delle cose che il vincolo di solidarietà religiosa costruito intorno alla ricerca di reciproci aiuti per l'accesso sicuro alla salvezza eterna, grazie al sistema delle indulgenze e con il ricorso agli usi della «memoria» cristiana, a scopo di suffragio, dei soci defunti[56], si intrecciasse in

[53] Segnalo, all'interno della ricerca degli ultimi decenni, i lavori di Richard Mackenney, confluiti in *Tradesmen and traders. The world of the guilds in Venice and Europe, c. 1250-c. 1650*, London-Sydney 1987. Un caso a sé stante, di radici antiche e ampiamente esteso anche al di fuori del mondo urbano, era quello delle confraternite sacerdotali; rispecchiamento "in negativo", all'estremo inferiore della scala sociale, del modello elastico delle confraternite "di *status*" possono essere considerate le confraternite di mendicanti ammessi alla pubblica questua in quanto impossibilitati a mantenersi con una qualsiasi forma di lavoro: B. Pullan, *«Difettosi, impotenti, inabili»: caring for the disabled in early modern Italian cities*, rist. in Id., *Poverty and charity* cit., n. VI. Ma su tutto il tema, di vistoso rilievo, delle analogie morfologiche e dei rapporti di reciproca osmosi e/o competizione con la realtà del mondo delle professioni e dei mestieri e con la griglia delle loro forme interne di organizzazione e di rappresentanza socio-politica ed economica si percepisce una crescita di interesse in sede storiografica. Mi permetto di rinviare in primo luogo a *Corpi, «fraternità», mestieri nella storia della società europea*, a cura di chi scrive, Roma 1998. Prescindendo dagli ambiti esterni all'area italiana, spunti numerosi si trovano sparsi anche in *Corporazioni e gruppi professionali nell'Italia moderna*, a cura di A. Guenzi, P. Massa, A. Moioli, Milano 1999; *Dalla corporazione al mutuo soccorso. Organizzazione e tutela del lavoro tra XVI e XX secolo*, a cura di P. Massa, A. Moioli, Milano 2004. L'introduzione posta in esordio di *Le regole dei mestieri e delle professioni. Secoli XV-XIX*, a cura di M. Meriggi, A. Pastore, Milano 2000, pp. 7-15, mi pare fraintenda la globalità delle intenzioni di ricerca sottese al progetto di *Corpi, «fraternità», mestieri*, ponendo in antitesi l'irrinunciabile approccio storico-fattuale rispetto alla messa a fuoco dei lineamenti ispiratori complessivi della "coscienza" con cui il sistema sociale ha cercato di rappresentare la sua identità e di definire le regole per darsi un ordine capace di bilanciare i conflitti e le tensioni interne. I conflitti e le tensioni sollecitavano di per sé la costruzione di un ordinamento di contenimento e di pacificazione disciplinatrice. A questo contribuivano anche le risorse della religione. Non è ovviamente da dare per scontato che il successo fosse sempre e automaticamente garantito.

[54] Sui riflessi della «scoperta della gioventù», a partire dal XV secolo, cfr. la bibliografia radunata in L. K. Little, *Una confraternita di giovani in un paese bergamasco, 1474*, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994, vol. I, pp. 489-502; I. Taddei, *Associazioni giovanili fra tardo Medioevo e prima età moderna: metamorfosi di una forma tradizionale e specificità del caso fiorentino*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 3 (1997), pp. 225-241; K. Eisenbichler, *Italian youth confraternities in an age of reform*, in *Confraternities and Catholic Reform* cit., pp. 27-44. Per successivi sondaggi in ambiti locali cfr. almeno M. Gazzini, *Confraternite e giovani a Milano nel Quattrocento*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 57 (2003), pp. 65-84; I. Taddei, *Fanciulli e giovani. Crescere a Firenze nel Rinascimento*, Firenze 2001; Ead., *Solidarietà, assistenza e pace sociale nella Firenze del Quattrocento. L'esempio delle «societates puerorum, adulescentium et iuvenum» e delle confraternite di mestiere*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 57 (2003), pp. 343-363; Ead., *L'idéal de paix dans les confréries de jeunesse à Florence au XVe siècle*, in *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècles)*, Turnhout 2005, pp. 431-446; Ead., *Confraternite e giovani* in questo stesso volume.

[55] Con bibliografia ampiamente estesa al di fuori dell'orizzonte locale privilegiato: G. Casagrande, *Confraternities and lay female religiosity in late medieval and Renaissance Umbria*, in *The politics of ritual kinship* cit., pp. 48-66; A. Esposito, *Men and women in Roman confraternities in the fifteenth and sixteenth centuries: roles, functions, expectations*, *ibid.*, pp. 82-97 (trad. it. in «Archivio della Società romana di storia patria», 127 [2004], pp. 111-132).

modi spesso inestricabili a più estesi e altrettanto ramificati bisogni di frequentazione reciproca, di assistenza, di accompagnamento e controllo vicendevole, nutriti da legami che potrebbero apparire di natura soltanto profana e dalla condivisione del medesimo *status* o della medesima identità e ruolo sociale – bisogni che della ricerca di solidarietà intorno alla morte e al destino ultimo dell'individuo erano la proiezione e in un certo senso l'inevitabile amplificazione in senso umano e materiale. Soprattutto là dove le confraternite si sovrapponevano, con una larghezza di articolazioni destinata ad accrescersi inoltrandosi nell'età moderna, alle reti dei quadri sociali, diventava evidente il loro rapporto di simbiosi con la struttura – essa stessa in via di consolidamento nei suoi supporti giuridici e istituzionali – di una società a base essenzialmente corporativa: fondata, cioè, sulla pluralità differenziata delle parti che dovevano cooperare, ognuna nella distinzione delle sue sfere e nel suo raggio specifico di poteri e di competenze, alla vita dell'organismo comune, e in cui l'individuo, quando non si trovava sradicato o finiva respinto ai margini in un ruolo del tutto subalterno, aveva voce solo in quanto si inseriva in una trama densa di relazioni, in una comunità concreta, facendosi accogliere in una cerchia compaginata in forme di largo autogoverno, che doveva farsi spazio entrando in dialogo, anche vivacemente dialettico, con i «corpi», i «collegi», o comunque con le molteplici forme di alleanza interpersonale coesistenti al suo fianco sulla scena collettiva. Il pubblico rituale, con al proprio centro il corteo delle processioni generali, sapientemente disposto secondo un ordine rigoroso di precedenze, era lo specchio persino teatralizzato e reso spettacolare di una frammentazione che si riverberava fin nei modi di auto-rappresentarsi della società religiosa[57]. Il codice di funzionamento tipico di una società "di ordini" non solo formalmente cristianizzata implicava, in effetti, che il principio costitutivo del *corpus* e della *universitas* si intrecciasse e tendesse infine a confondersi con le articolazioni pluralistiche interne alla *Ecclesia*. Ed è precisamente a questo medesimo immaginario

[56] T. Frank, *Confraternities, «memoria», and law in late medieval Italy*, in «Confraternitas», 17 (2006), 1, pp. 2-19 (versione inglese rivista di Id., *Bruderschaften, «Memoria» und Recht im spämittelalterlichen Italien*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del Medioevo / Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters*, a cura di M. Borgolte, C. D. Fonseca, H. Houben, Bologna-Berlin 2005, pp. 327-346). Ma parlare di centralità della morte non può vuol dire appiattire tutta la realtà delle confraternite e degli organismi corporativi su questo asse privilegiato.

[57] Per un primo giro di orizzonte cfr. N. Coulet, *Les jeux de la Fête-Dieu d'Aix, une fête médiévale?*, in «Provence historique», 31 (1981), pp. 313-339; Id., *Processions, espace urbain, communauté civique*, in *Liturgie et musique (IXe-XIVe s.)*, Toulouse 1982, pp. 381-397; M. James, *Ritual, drama and social body in the late medieval English town*, rist. in Id., *Society, politics and culture. Studies in early modern England*, Cambridge 1986, pp. 16-47 (con articolato rinvio alla ideologia di fondo del «corpo sociale», sulla base della quale l'unità dell'intero si coniugava con le sue interne differenziazioni e le reintegrava in sé, senza sopprimerle). Per l'Italia: Ch.F. Black, *The public face of post-tridentine Italian confraternities*, in «Journal of religious history», 28 (2004), pp. 87-101. Inoltre Torre, *Politics cloaked in worship* cit. (insieme agli altri studi successivi dell'A., anche per ulteriori indicazioni sulla tradizione degli studi storici in materia, incrociati con le scienze sociali).

che rinvia l'eloquente sanzione della fioritura raggiunta dalle forme associative religiose, soprattutto del mondo urbano, quale si rinviene, alla fine della parabola storica della Controriforma, nello statuto di un consorzio professionale della Milano settecentesca:

> Non v'ha in questa nostra metropoli gerarchia, ed ordine di persone, che non viva sott'ad un qualche spirituale regolamento, con cui, mediante l'esemplarità vicendevole de' costumi, per condurre in quiete i suoi giorni [...] venire in appresso al conseguimento di quel fine felice, per cui unicamente siamo stati creati[58].

5. *Tutti sono «fratelli»*

Saldamente inserita nei quadri della società corporativa, al cui maturo strutturarsi ha contribuito durante l'Antico Regime[59], la pratica ordinaria

[58] *Statuti e capitoli del venerando consorzio de' palafrenieri*, Milano, Giovanni Montano, 1748, p. 5.

[59] Insistendo sulla connessione con il frazionamento sociale corporativo, mi distacco da uno dei punti-cardine della ricostruzione di Weissman, *Ritual brotherhood* cit., che tende invece a proiettare lo spirito di «comunione» cementato dalle confraternite rinascimentali sopra gli spazi vuoti creati dalla «dissoluzione» o meglio dalla «sospensione», dallo scavalcamento, appunto, «rituale», cioè dal momentaneo capovolgimento "utopico", simbolico, dell'ordine strutturato delle relazioni sociali e della loro rigida partizione in *clusters* con difficoltà fra loro comunicanti. Ma occorre ribadire, di nuovo, che il suo discorso vale in modo eminente per le confraternite più solide e meglio organizzate, su base cittadina con orizzonte "aperto" di reclutamento: quelle dei disciplinati che, insieme alle compagnie «segrete» e agli «oratori», chiamavano più assiduamente a raccolta i loro affiliati per la recita festiva dell'ufficio; a Firenze, secondo Weissman, è solo nel Cinquecento che presero piede confraternite di mestiere e confraternite parrocchiali di quartiere, condizionate in modo ben più appariscente dalle "reti" particolaristiche che segmentavano il mosaico della città. In una linea diversa, di non antagonismo fra mondo della socialità confraternale e struttura gerarchizzata della collettività economico-politica cittadina, uno spunto prezioso di ripensamento si coglie in B. Pullan, *The «scuole grandi» of Venice. Some further thoughts*, in *Christianity and the Renaissance* cit., pp. 272-301 (rist. in Id., *Poverty and charity* cit., n. XII), alla p. 279, là dove, dopo aver richiamato l'interpretazione dei rituali fiorentini data da Weissman, si afferma: «But the Scuole Grandi, as the State demanded, *reflected* rather than *canceled* the social order» (mio è il corsivo). Con riferimento a un altro centro di prim'ordine dell'area mediterranea, anche A. E. Barnes, *The social dimension of piety. Associative life and devotional change in the Penitent confraternities of Marseilles (1499-1792)*, New York-Mahwah 1994, muove convincentemente dall'innesto della rete delle confraternite in un universo urbano frazionato dai particolarismi di *cliques* preesistenti, presentando la loro tendenza ad una «autocentratura» come fenomeno di vitalità e chiave della loro capacità di mettere radici (pp. 180-186, 245; in quarta di copertina la nota di presentazione editoriale indica come tesi centrale dell'autore l'idea che la vitalità e la longevità delle confraternite studiate dipendevano dai «competitive cliques within the organization vying for leadership and control». Barnes aveva già avuto modo di soffermarvisi in altri lavori precedenti); era soprattutto dal clero, egli aggiunge (ma torneremo a parlarne in chiusura), che proveniva l'impulso a reinserire queste identità settoriali in un contesto religioso universalistico, cosa che avvenne in special modo e solo con alterno successo attraverso le confraternite "riformate" postcinquecentesche. In un panorama italiano che resta povero di sondaggi in uguali direzioni, segnalo che al codice interpretativo dell'«autoidentificazione selettiva dei gruppi», o della «volontà distintiva» sorretta, ma non sempre, da una omogenea qualità economico-sociale, si fa molto opportuno ricorso in L. Donvito, *Le confraternite di Terra di Bari nella prima età moderna. Autoidentificazioni cultuali e associative e trasformazioni del rapporto con istituzioni ecclesiastiche e civili*, in *Confraternite, Chiesa e società* cit., pp.

della pietà cattolica moderna si è adagiata entro comode nicchie dagli orizzonti prevalentemente ristretti, ricollegando la cura dei rapporti con il sacro ai gusti e alle consuetudini di cerchie e gruppi sociali tendenzialmente uniformi e coesi al loro interno, al culto delle prese di distanza e dei puntigli di onore, alla preoccupazione per una salvaguardia di sé, del proprio ruolo, del bene dei propri simili e della propria anima, che sembra oggi, a noi, minata da una radice colpevolmente egoistica.

Ma nel circuito di un conformismo religioso diffuso, come ha acutamente scritto Gabriel Le Bras giocando sul paradosso, anche «l'egoismo più pressante» poteva capovolgersi, alla fine, nella «carità più generosa»[60]. Si entrava nelle confraternite per tutelare, anzitutto, la propria identità personale e assicurarsi, in futuro, un felice soggiorno oltre la morte. E tuttavia, già la più autorevole tradizione risalente fino alle sorgenti primarie del pensiero cristiano identificava l'elemosina con il potere risanatore dell'«acqua» capace di «spegnere» il fuoco delle colpe[61]. Anche la fiduciosa rivalutazione cinquecentesca delle opere di misericordia quale pratica meritoria che, in modo eminente, apriva alla conquista della salvezza, assecondata con favore da tutto il cattolicesimo tridentino e barocco, traeva ancora la sua linfa, è vero, da una logica delle distinzioni (era il ricco che donava sporadicamente al povero, dall'alto verso il basso della scala gerarchica), collocandosi nell'ottica di un bene da accumulare volto prioritariamente a favore di sé e dei propri più stretti alleati, comunque sempre di radice privatistica. Un riscontro pratico che si può citare è il caso dell'elemosina elargita ai poveri che facevano da scorta ai funerali. L'esito coincideva con l'esercizio della carità; ma lo scopo che la generava era il suffragio dei defunti della propria parentela o "corporazione" più ampia, devota o meno che fosse. La logica del "discorso" cattolico sulla carità e sulle opere di misericordia finiva inesorabilmente con il determinare ricadute a pioggia di benefici sul contesto in cui la confraternita, per quanto chiusa e gelosa di fronte agli estranei, si trovava radicata. Sul filo di una linea

25-50. Sul rilievo cruciale e, ciò nonostante, fin qui largamente trascurato dell'aggancio che incardinava le confraternite moderne nella struttura del cosmo sociale cetuale-corporativo, giunto a maturazione al culmine dell'Antico Regime, ha cercato di richiamare l'attenzione il convegno trentino del 1996 confluito negli atti a cura di chi scrive, *Corpi, «fraternità», mestieri* cit. (rinvio, in particolare, alla mia introduzione: *Corpi, «fraternità», mestieri: intrecci e parentele nella "costituzione" delle trame di base della società europea. Alcune premesse*, pp. 9-36). Indicazioni utili anche in Ch.F. Black, *Early modern Italian confraternities: inclusion and exclusion*, in «Historein», 2 (2000), pp. 65-86.

[60] Le Bras, *Contributo a una storia delle confraternite* cit., p. 199.

[61] B. Ramsey, *Almsgiving in the Latin Church: the late fourth and early fifth centuries*, in «Theological studies», 43 (1982), pp. 226-259; J.-L. Roch, *Le jeu de l'aumône au Moyen Âge*, in «Annales ESC», 44 (1989), pp. 505-527. Per qualche esempio della familiarità con questo genere di sottolineature nell'ambiente delle confraternite, documentabile quanto meno fino all'ondata delle fondazioni settecentesche, mi limito qui a rinviare a Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., pp. 104 sgg.; J. Henderson, *Charity in late medieval Florence: the role of religious confraternities*, in *Florence and Milan: comparisons and relations*, Acts of two conferences at Villa I Tatti in 1982-1984, a cura di C. H. Smyth, G. C. Garfagnini, Firenze 1989, vol. II, pp. 67-84 (alla p. 71); Weissman, *Brothers and strangers* cit., pp. 28-29; Flynn, *Sacred charity* cit., p. 45.

di confine fra interno ed esterno che non era bloccata per sempre né totalmente impermeabile, i gesti e i riti auto-protettivi a cui ci si allenava nel recinto della solidarietà corporativa potevano poi forgiare stili individuali di condotta, nel ceto aristocratico, fra i mercanti e nei gruppi borghesi, in mezzo agli uomini delle professioni artigianali, caratterizzati da una sensibilità già marcatamente orientata nel senso della responsabilità civica o collettiva. Oppure si potevano creare condizioni tali da spingere verso scelte operative deliberate in comune, all'interno di confraternite, collegi, corporazioni di varia natura, a seguito delle quali succedeva che in modo ancora più sistematico e condiviso si riversasse pure su chi non era associato, sui poveri e sui sofferenti in senso generico, il frutto delle risorse inglobate dall'*universitas* o dalla *schola*, spalancando a una cerchia più vasta di fruitori iniziative e opere benefiche magari in origine avviate a tutela esclusiva dei propri affiliati. E numerosi erano, da ultimo, non è superfluo qui richiamarlo, i gruppi, gli enti di gestione, le confraternite vere e proprie che sorgevano fin dall'inizio con lo scopo dichiarato, o si trasformavano ben presto in consorzi rivolti come funzione specifica al compito di edificare e di sostenere economicamente nel tempo istituti assistenziali, ospedali, ricoveri, luoghi di istruzione e di rieducazione al lavoro, reti complesse di distribuzioni elemosiniere a domicilio, persino ponti, mulini, forni, ma anche chiese, conventi, santuari. Questi stessi enti o altri consorzi ancora potevano finanziare e dirigere feste patronali, pellegrinaggi, doni di candele e di pani benedetti a favore o per conto di luoghi di culto e di istituti religiosi[62].

Un altro esempio illuminante può essere quello dei sodalizi che si dedicavano all'aiuto dei carcerati e dei condannati a morte. Una valutazione attenta del loro significato non può certo sovrapporvi, per eccesso di assimilazione in senso efficientista, i caratteri di un assistenzialismo già spiccatamente filantropico, di impianto redistributivo e bonificatore dei guasti delle dialettiche e degli squilibri economici e sociali[63]. Resta il fatto che attraverso queste loro aperture in senso caritativo, verso l'esterno, le confraternite uscivano dal terreno del culto e della pura devozione riservata, disponendosi a fronteggiare bisogni collettivi che altrimenti sarebbero rimasti inevasi, o quanto meno ben più decisamente sacrificati. Derivava da qui la spinta ad assumere ruoli istituzionali, a volte anche pienamente pubblici, nella gestione pluralistica, in larga parte governata "dal basso", dei diversi rami in cui si frammentava il com-

[62] Vasta documentazione in Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento* cit., capp. VII-X, pp. 174 sgg. Si vd., inoltre, N. Terpstra, *Confraternities and public charity. Modes of civic welfare in early modern Italy*, in *Confraternities and Catholic Reform* cit., pp. 97-121; L. G. Lazar, *Working in the vineyard of the Lord: Jesuit confraternities in early modern Italy*, Toronto etc. 2005. Nel volume più volte citato di Flynn, *Sacred charity*, si sottolinea l'efficacia "modellizzante", carica di forti valenze pedagogiche, dello schema etico tradizionale (poi soltanto cattolico) compendiato nella serie delle opere di misericordia.

[63] Prosperi, *Il sangue e l'anima* cit.; *Misericordie* cit. Numerosi scavi, di livello e qualità diversi, hanno continuato a essere condotti negli ultimi anni in rapporto a numerosi contesti urbani, come Venezia, Ferrara, Firenze, Napoli, per opera di Ludovica Sebregondi e altri studiosi.

plesso sistema di opere e strutture volte a tutelare la stabilità e l'ordine della convivenza generale della società. Era questo stesso sistema della pubblica carità che tendeva, per sua interna evoluzione, a strutturarsi crescendo sugli spazi di azione generati dall'autonomo concorso volontario dei gruppi e dei corpi di cittadini. Simultaneamente, l'intreccio dei rapporti che si stabilivano con le strategie superiori di governo delle autorità di vertice, secolari e religiose, le controspinte limitatrici e le istanze di controllo che scaturivano dall'innesto dei singoli «corpi» nella vita globale della comunità producevano il risultato di determinare meccanismi di delega, petizioni di esclusivismo e ripartizioni calcolate di responsabilità che si consolidavano spesso nelle forme di un riconosciuto monopolio di tipo – si noti ancora – "corporativo". Il condominio sorretto dai ruoli reciprocamente distinti e costantemente da rinegoziare che, in questo modo, si annodava fra le istituzioni dominanti degli apparati di potere e il tessuto articolato degli organismi in cui si coagulavano le risorse degli attori sociali si fondava su basi che potevano essere, come già abbiamo avuto modo di accennare, le solidarietà orizzontali di ceto, oppure la condivisione di un esercizio professionale omogeneo, la residenza nel quartiere, le solidarietà di mutuo sostegno dei forestieri e delle «nazioni» di immigrati o, appunto, la comune appartenenza ai singoli enti collegiali e in senso stretto confraternali che costituivano l'ossatura dell'universo collettivo[64].

La propensione verso la crescita della corresponsabilità assunta dai corpi sociali e dai poteri intermedi dilatati in direzione delle zone inferiori della piramide gerarchica si era certamente irrobustita, già prima di Trento, sotto lo stimolo dei nuovi ideali religiosi e civico-politici propagandati dalle *élites* della società cristiana della prima età moderna. La si può senz'altro vedere congiunta allo sviluppo di inedite e sempre più larghe volontà di razionalizzazione dell'impianto tradizionale della pubblica beneficenza maturate, specialmente a partire dal primo quarto del Cinquecento, nei gruppi dirigenti dei governi cittadini così come nelle cerchie di servitori di Principi e Stati, sull'intera scala europea[65]. Ma il problema che si pone è riflettere proprio su come e in quali termini l'evoluzione indicata abbia segnato i contorni globali del mondo confraternale della medesima epoca. La bilancia equilibrata delle oscillazioni tra il vecchio e il nuovo rende percepibili e consente di far emer-

[64] Per alcune situazioni meglio studiate: S. Cavallo, *Charity and power in early modern Italy. Benefactors and their motives in Turin, 1541-1789*, Cambridge 1995; R. Savelli, *Dalle confraternite allo Stato: il sistema assistenziale genovese nel Cinquecento*, in «Atti della Società ligure di storia patria», n. s., 24 (1984), 1, pp. 171-216; B. Pullan, *Rich and poor in Renaissance Venice. The social institutions of a Catholic State, to 1620*, Oxford 1971 (trad. it. Roma 1982); D. Solfaroli Camillocci, *I devoti della carità. Le confraternite del Divino Amore nell'Italia del primo Cinquecento*, Napoli 2002.

[65] Cfr., in particolare per la componente religiosa e in senso più vasto "culturale" del problema, M. Rosa, *Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal Cinque al Settecento*, in «Società e storia», 3 (1980), n. 10, pp. 775-806; Pullan, *Poverty and charity* cit.; Id., *Povertà, carità e nuove forme di assistenza nell'Europa moderna (secoli XV-XVII)*, in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, a cura di D. Zardin, Milano 1995, pp. 21-44.

gere le grandi diversità interne che sono rimaste irriducibili a un unico schema livellatore. La forza persistente dei tradizionalismi, la robusta continuità di modelli e strutture ereditati dalle fasi storiche precedenti, non possono essere trascurate in quanto imputate di minore rilevanza nell'ottica di una trasformazione in senso moderno della compagine sociale. Il riconoscimento di questa complessità e di queste inerzie frenanti mi pare impedisca di enfatizzare l'ipotesi di una svolta, netta e generalizzata almeno come linea di tendenza, nel senso dell'efficacia sociale, della rottura degli schemi "chiusi" che avevano dominato la costituzione corporativa del mondo medievale. La tesi da ridiscutere è, in pratica, quella del precoce ammodernamento in cui si sarebbe tradotto lo slittamento complessivo dei canoni ispiratori del fenomeno confraternale nel suo insieme. Dalla forma rituale-devozionale prevalente nelle confraternite di assetto tradizionale, ripiegate su di sé e autocentrate, si sarebbe passati al modello vincente delle nuove confraternite pervase di spirito operosamente caritativo, attente alle piaghe del pauperismo e del disagio sociale, aperte al coinvolgimento nei destini, religiosi e materiali insieme, della città "secolare". E sarebbe questo cambio rilevante di prospettive a contraddistinguere il volto più dinamico e propositivo della vera "Riforma cattolica", vista nei suoi agganci con la struttura e i linguaggi della più diffusa religione dei fedeli comuni[66].

[66] L'idea che «la nascita della mentalità moderna» sia stata capace di modificare in profondità «i caratteri fondamentali dell'associazionismo devoto e pio», nel senso sopra indicato, è stata più volte ribadita da Gabriele De Rosa e si trova quindi riflessa nel panorama di ricerche che si ispirano, o in vario modo si avvicinano, alla sua proposta di storia socio-religiosa. Si vd. l'introduzione al fascicolo 17-18 (1980) delle «Ricerche di storia sociale e religiosa» (atti della tavola rotonda vicentina del 1979 su *Le confraternite in Italia tra Medioevo e Rinascimento*, in particolare pp. 5 sgg., da cui cito, e p. 8), oppure l'intervento al colloquio della Fondazione Caetani di Roma del 14-15 maggio 1982 (*Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica*, a cura di L. Fiorani, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 [1984], pp. 24-30). Connesso a questa impostazione è l'assunto di vedere nell'attivismo, anche amministrativo e per così dire "manageriale", mostrato dalle nuove confraternite che si impegnavano sul fronte assistenziale, con funzioni di «supplenza nell'ordine della società civile», un vasto campo di apprendistato per il «nuovo laicato borghese» sulla via di emergere; cito dalla premessa di De Rosa a Paglia, *«La Pietà dei carcerati»* cit., p. XII. Paglia stesso ha a sua volta ripreso l'idea delle confraternite moderne come «piccola scuola di esercizio borghese» nell'introduzione alla successiva raccolta di studi ospitata nelle «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 37-38 (1990), atti del seminario dell'Istituto L. Sturzo di Roma, 10-12 dicembre 1987, su *Sociabilità religiosa nel Mezzogiorno: le confraternite laicali* (si vd., in particolare, p. 10. Vi è in effetti qui da notare che l'accentuazione delle «funzioni riformiste» genericamente attribuite alle confraternite moderne rischia di capovolgersi, alla fine, in filtro negativo di giudizio, nel momento in cui si è costretti a riconoscere che gran parte di esse risultavano «prive del tutto degli strumenti per porsi come agenti di trasformazione sociale e religiosa»: p. 12. Ma è stata questa, appunto, la loro nativa vocazione istituzionale, in rapporto alla quale possono essere misurati "deviazioni" e "tradimenti" delle confraternite divenute di più largo dominio collettivo?). La problematica è complessa e non valgono le soluzioni *tranchant*, a senso unico. Bisogna soppesare anche i molteplici indizi di segno diametralmente opposto: come quelli segnalati per l'area trentina da C. Nubola, *Confraternite e associazioni legate al mestiere nella realtà urbana trentina (secc. XVI-metà XVIII)*, in *Corpi, «fraternità», mestieri* cit., pp. 303-330 (a p. 313 individua come «linea di tendenza» il «passaggio dalla centralità della carità – interna o allargata – alla centralità della "devozione"»: in senso contrario al luogo comune dai più adottato).

Vi è però da interrogarsi a fondo sul peso delle permanenze in cui è rimasta imbrigliata la stessa maturazione dei significati ideali e delle finalità dominanti dell'intervento in campo caritativo-assistenziale, lungo l'intero tragitto della prima età moderna. Le forme associative religiose che ne sono state interessate non potevano non muoversi continuamente a partire dal loro tenace ancoraggio al "sistema" complessivo di organizzazione della società di «antico regime». La carità familiare ai diversi livelli di quel mondo gerarchizzato e tradizionalista doveva giovare anche, e forse si può dire innanzitutto, al bene di chi la elargiva. Era una carità apprezzata e coltivata in quanto produttrice di un aumento di merito per chi se ne faceva cura: ne consolidava non soltanto il merito religioso e spirituale, in rapporto all'aldilà, ma anche il grado di onore, garantendo una quota allargata di «utile» sociale, per riprendere categorie di fondo della mentalità dell'epoca. La carità desiderava recare conforto a chi si trovava in difficoltà e se possibile redimere, con uno "stile" suo specifico che esulava da scopi di pura tutela intra-mondana, di copertura assicurativa soltanto sociale. Ma per fare questo, non aveva bisogno di combattere il principio costitutivo delle differenze che frastagliavano lo scenario del teatro della vita del mondo. Queste differenze erano anzi ritenute provvidenziali, consacrate dall'alto in vista del pacifico, obbligato sostentarsi a vicenda fra le parti che componevano lo scheletro articolato del corpo comune. Era proprio lo scarto della differenza che accendeva lo stimolo della carità. Tantomeno, in quel contesto di mentalità e di organizzazione delle relazioni sociali, la logica dell'ideale caritativo e assistenziale poteva essere radicalizzata nel senso della rottura, facendone la leva di una forza critica spinta a entrare in collisione con i principi dell'ordine politico-religioso costituito, per alimentare non sterili nostalgie di raddolcimento utopico, lamentele rancorose e scoppi effimeri di momentaneo furore, ma progetti di ribaltamento capaci di incidere a fondo sulle cause strutturali della distribuzione squilibrata dei beni materiali e delle opportunità, andando al di là della risposta alle manifestazioni più appariscenti del bisogno e della precarietà sociale. La carità del mondo tradizionale – anche la carità finanziata e direttamente gestita dai corpi confraternali dell'Antico Regime – prendeva forma ricalcando i profili di «stati» e di «ordini» posti l'uno di fronte e a fianco degli altri, senza far sognare anacronistiche inversioni o confusioni di ruoli, scaturendo da «corpi» e da «luoghi pii» da cui i beneficiari delle elargizioni di norma restavano esclusi. E all'interno di questi, il suo richiamo ideale agiva come un pungolo correttivo: diventava un argine contro i rischi di più miope irrigidimento nella difesa esclusiva del proprio interesse particolaristico, bilanciando la sclerotizzazione abusiva dei diritti acquisiti e dei privilegi, combattendo la decadenza delle elementari virtù morali. Attraverso la carità, la corporazione chiusa e la confraternita di mutuo sostegno, oltre a finire con il procurare comunque del bene agli altri, integravano eticamente e nobilitavano se stesse, inserendosi nei canali di una disseminazione comunitaria, non soltanto fra pari, delle risorse superflue. Così facendo, si rafforzava anche l'insopprimibile necessità del dialogo e dello scambio fra i corpi concorrenti e si rendeva possibile una forma istituzional-

mente disciplinata di rapporto fra quanti ne erano protetti e chi stava al di fuori delle loro cerchie. Nella loro azione benefica, i dispensatori dei flussi di carità vedevano anche una forma di difesa e di auto-legittimazione. Per alimentarla, e per alimentarla del resto a volte non poco generosamente, la società corporativa e il mondo nobiliare dell'Europa cattolica dell'età moderna non dovevano sentirsi votati a rinnegare se stessi. A loro bastava il modello paternalistico e clientelare della beneficenza selettiva, non garantita obbligatoriamente e sottoposta a continua discrezione. Nel medesimo senso militavano le più prosaiche ragioni dei doveri e delle convenienze sociali. La sanzione ultima la fornivano la "retorica" devota e il discorso escatologico sulla valenza salvifica delle opere di misericordia, via spianata alla conquista della chiave del sistema dei perdoni indulgenziali e purgatoriali. Nell'abbraccio rassicurante delle pratiche di pietà e delle credenze veicolate dalla tradizione, restava sempre aperto lo spazio per il ricorrente accendersi dei fervori di rinnovamento di un regime di fede condivisa, che ridestavano anche, e forse soprattutto, ai piani alti e negli apparati più robusti del corpo della cristianità le attese e l'impegno concreto dei gruppi e degli individui per introdursi nella realtà di un cristianesimo purificato, restituito alla grandezza etica del suo più ambizioso ideale di trasfigurazione della vita dell'uomo e delle sue relazioni con i propri simili, che ci si scopriva chiamati a salvaguardare dall'usura dei compromessi e dei condizionamenti generati dalla pur inevitabile immersione nella scena concreta del mondo. Quando e là dove questo succedeva, veniva alla luce lo scarto fra il discorso e la pratica addomesticata costruiti intorno alle opere di misericordia nell'universo del cristianesimo abitudinario e, d'altra parte, la memoria di un'altra, superiore e totalizzante, integrità di orizzonti: quella riconducibile all'immagine della carità resa pienamente fraterna, liberata da calcoli e da interessate restrizioni, quale non mancavano di esaltare la dottrina e l'insegnamento dei maestri di spirito, custodita nel deposito perenne del nucleo originario del pensiero teologico cristiano, ma anche riattualizzata in forme sempre nuove nelle battaglie polemiche così come nelle realizzazioni creative dei riformatori e dei "profeti" della religione collettiva. A questa totalità di orizzonti della carità e della fraternità cristiane l'individuo era sollecitato ad aprirsi, se non voleva rinunciare all'appello di incamminarsi verso l'ascesa a uno stadio di vera coerenza tra la vita pratica e le teorie professate, rendendosi disponibile a quello che si usava definire come una piena e reale «conversione».

Da questo particolare angolo visuale, ben si chiariscono gli intenti di riflessione critica sull'esperienza tradizionale delle confraternite e le drastiche opzioni pedagogiche alternative implicati da un altro testo normativo esemplare, di matrice vescovile, su cui vogliamo richiamare l'attenzione: si tratta del modello unitario di regole «per governo delle compagnie, e confraternità in tutta la diocesi sua» dato alle stampe, nel 1540, dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti. Sensibile alle più vivaci proposte di rinnovamento maturate nel clima dei dibattiti religiosi del primo Cinquecento e nei decenni che videro lo scoppio e la prima diffusione della Riforma protestante; anticipatore, sul

fronte della disciplina delle confraternite e della religione popolare come su tanti altri, delle riforme vescovili della successiva età post-tridentina, egli non trascurò di entrare in polemica con l'impianto consolidato dei sistemi di funzionamento dei comuni sodalizi laicali. Fece apertamente sua la convinzione di quanti, sui diversi versanti degli scontri teologici in atto e da entrambe le parti della spaccatura religiosa che si era prodotta, avevano ripreso a insistere con forza sulla necessità di spalancare il circuito della solidarietà caritativa alla totalità dei propri simili e di rompere, quindi, con la limitazione degli schemi che, nella pratica, continuavano a restare dominanti:

> Si ricorderanno all'ultimo quelli delle fraternità e compagnie che hanno tutti per fratelli e che non sono solamente obligati a procurar il bene corporal e maggiormente spirituale di quelli della fraternità, ma di tutti li cristiani.

Le preghiere, i suffragi, le elemosine e le «altre opere bone» – prosegue la regola veronese con vivace contrappunto dialettico – non dovranno più essere spartiti gelosamente fra pochi, per la paura di vederseli rapinati e dispersi, dato che nelle «cose di Dio», al contrario di quanto succede per i beni «temporali», vige il principio che «amore e carità» dilatano i tesori da condividere, a comune vantaggio di chi dona e di chi riceve[67]. Non ci si potrà più preoccupare solo dei propri «padri, parenti e amici», che già «amiamo terrenamente». Il vero «amor di Dio» esige che «amiamo tutti come noi stessi, peroché tutti ci ha per figlioli, e vol dar a tutti la medesima eredità del Paradiso»[68].

6. *La disciplina della Chiesa, dopo Trento*

Gli ultimi accenni fatti, dal punto di vista della dialettica fra la vischiosa persistenza delle tradizioni auto-assicuratrici di tipo corporativo, particolariste, e le nuove spinte di apertura nel senso di un'etica cristiana "universalista", dilatata verso l'orizzonte totale della comunità e la trama dei suoi bisogni generali[69], ribadiscono l'idea che il registro di fondo in cui meglio si può collocare il rilancio delle confraternite nel cattolicesimo della Controriforma è, per così dire, quello del "riuso".

[67] Questa idea della fecondità moltiplicatrice del donare è un motivo assurto al ruolo di vero e proprio *topos* nella trattatistica etico-religiosa cinquecentesca. Per citare solo un esempio emblematico, la si ritrova ostentatamente collocata in apertura del capitolo su «liberalità e magnificenza» del *Principe cristiano* di Pedro Ribadeneira (II, 20), con rinvio rafforzativo a una sentenza di papa Agapito: «Far del bene è un tesoro che non si esaurisce mai». Ma si vd. anche soltanto il lemma «Charità» nell'*Iconologia* di Cesare Ripa.

[68] *Capitoli ordinati per monsignor il vescovo di Verona*, in Verona, per Antonio Putelletto da Portese, 1540. Cfr. A. Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969, p. 272 (ringrazio l'A. per avermi fornito una riproduzione dell'opuscolo).

[69] Dialettica, in ogni caso, anche questa già presente nella storia del cristianesimo pre-riformatore, fra tendenze entrambe «santificate dai teologi» e simultaneamente contemplate nel contesto globale dell'insegnamento biblico-religioso tradizionale: come esattamente non manca di evidenziare Weissman, *Brothers and strangers* cit., pp. 41-45.

In rapporto alle confraternite come d'abitudine su tanti altri temi, il concilio di Trento è rimasto molto sulle generali. In sostanza si è limitato a fissare gli argini del diritto di visita e di controllo amministrativo da parte dell'autorità ecclesiastica vescovile, in rapporto a un variegato mondo di confraternite, ospedali e luoghi pii, sovente di fondazione autonoma, locale e istituzionalmente "laica", che erano poco propensi a riconoscerlo di buon grado[70]. Sotto il mantello della soggezione rinsaldata al potere dei vescovi, il campo restava aperto per ospitare la pluralità più fantasiosa dei titoli distintivi di patronato e delle tipologie di funzioni. Si poteva continuare a differenziare anche in modo esasperato gli ambiti privilegiati di intervento ed era consentita un'offerta concorrenziale di servizi religiosi, facendo gravitare gruppi diversi di fedeli intorno a un fitto ventaglio di istituzioni, centri di governo ed edifici sacri, che diventavano i poli di una larga fascia di giurisdizione mista in commistione tra sfera ecclesiastica e sfera della vita civile, di fatto irriducibile a un'unica catena esclusiva di dipendenze gerarchiche[71]. Sul terreno di una regolamentazione minuta delle forme organizzative e degli stili di pietà di cui il mondo delle associazioni devote doveva nutrirsi, vescovi, sacerdoti e ordini religiosi impegnati nel governo delle comunità non avevano nemmeno bisogno di inventare. Si inserirono nel panorama disegnato dalla tradizione e valorizzarono le risorse a loro parere più promettenti; adattarono il vecchio e tagliarono i rami divenuti ormai sterili, o tali da sembrare loro ingombranti, che intralciavano la costruzione di un nuovo edificio. Gli stessi elementi originali che vennero allora introdotti – nuovi tipi di confraternite, statuti uniformati su base diocesana o cittadina, nuovi sussidi educativi, obblighi inediti di servizio alla collettività – affondavano le loro radici in modelli ed esperienze esemplari definiti nei decenni anteriori alla svolta tridentina, su basi e per lo più con intenti limitati al rinnovamento della vita religiosa in un ristretto contesto locale.

La disseminazione cinquecentesca delle scuole della Dottrina Cristiana, cui già abbiamo accennato, rientra perfettamente in questo profilo di una strategia di riforme che preferiva "mimetizzarsi" calandosi nel quadro consolidato degli usi familiari, puntando a razionalizzare lo scenario stabilito e a generalizzare, rendendoli alla fine vincolanti, i frutti già scaturiti dai precedenti fermenti di natura dispersa. Il sostegno accordato alle compagnie «della Carità» e alle altre confraternite dedite alle opere assistenziali, così

[70] Sessione XXII, *De reformatione*, 8-9 (testo consultabile in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo, G. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna 1973[3], p. 740). Per un inquadramento generale della normativa ecclesiastica dell'età moderna, a partire dai vertici della legislazione conciliare e pontificia, è ancora utile M. Mombelli Castracane, *Ricerche sulla natura giuridica delle confraternite nell'età della Controriforma*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 55 (1982), pp. 43-116.

[71] Nel senso che ho cercato di documentare in *Tra Chiesa e società "laica": le confraternite in epoca moderna*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 10 (2004), pp. 529-545 (e così pure in *Storia della Chiesa in Europa*, a cura di L. Vaccaro, Brescia 2005, pp. 381-399), lavoro su cui torneremo in chiusura.

come l'accoglienza (questa, si noti, molto meno scontata e cordiale) delle indocili compagnie «disciplinate», restie a lasciarsi contenere nei limiti territoriali e nelle reti di controllo, teoricamente centralizzatore, della parrocchia[72], sono altri esempi eloquenti. Vi era del resto da fare i conti con una vitalità delle forme consuetudinarie di associazione, capillarmente diffuse in ogni piega del corpo sociale, che anche il clero meno compromesso e sul loro stato di salute incline a formulare i giudizi meno lusinghieri – compresa l'*élite* ecclesiastica culturalmente meglio attrezzata e maggiormente dotata di mezzi della prima e aggressiva Controriforma – poteva semplicemente sperare di arginare, reincorporandola. A questo servivano l'imposizione di un filtro di atti di legittimazione, le ispezioni frequenti di controllo, i vibranti proclami di supremazia legati alla revisione o alla cancellazione delle regole originarie. E ciò nei quadri di un assetto istituzionale che andava trasformandosi solo lentamente, non certo ovunque con gli stessi ritmi e risultati, e in cui poi si tornava di frequente a opzioni e modi di condotta in teoria interdetti, sotto la

[72] Molto significativa è al riguardo la "tattica" prudente adottata anche da un leader abitualmente ritenuto autoritario e accentratore come il Borromeo: si vd. i miei lavori *La riforma delle confraternite di disciplinati* cit. e *Le confraternite bresciane al tempo della visita apostolica di san Carlo Borromeo*, in *San Carlo Borromeo e Brescia*. Atti del convegno di Rovato [27 ottobre 1984], Rovato 1987, pp. 123-151 (alle pp. 130-142). Cfr. inoltre l'ampio quadro di G. Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secc. XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia, 1260)*. Convegno internazionale (Perugia, 25-28 settembre 1960), Perugia 1962, pp. 156-252. Per il contesto, d'altronde per molti versi anomalo, della grande tradizione veneziana: Pullan, *The «scuole grandi»* cit. Di primario interesse è anche il caso genovese, su cui si dispone soprattutto dei numerosi sondaggi di E. Grendi e (con taglio storico-artistico) F. Franchini Guelfi. Per ragioni di brevità rimando qui soltanto a Grendi, *In altri termini. Etnografia e storia di una società di antico regime*, a cura di O. Raggio, A. Torre, Milano 2004 (il cap. I, *Le confraternite urbane nell'età moderna: l'esempio genovese*, pp. 45-110, rifonde due importanti contributi, editi per la prima volta nel 1965-66, che avevano posto in termini nuovi il problema del rapporto con i gruppi sociali e la realtà dei mestieri cittadini, e si può utilmente integrare con le indicazioni offerte nella *Prefazione* dei curatori); F. Franchini Guelfi, *La diversità culturale delle confraternite fra devozione popolare, autonomia laicale e autorità ecclesiastica*, in *Storia della cultura ligure*, a cura di D. Puncuh, vol. I, Genova 2004, pp. 401-444. Da rimarcare è poi il fatto che solo a partire dal pieno Cinquecento il modello della confraternita di disciplinati si sia affermato al di fuori del suo ambito originario di elezione, contagiando soprattutto le terre francesi (ma pressoché esclusivamente il Midi della nazione) e la Spagna, dunque sempre in un contesto generale di "civiltà" mediterranea, attraversato da inclinazioni omogenee e tenuto insieme da intensi rapporti di scambio culturale e religioso, prima ancora che economici e socio-politici. Cfr. Flynn, *Sacred charity* cit., pp. 126 sgg.; per la Francia, oltre ai lavori citati di Barnes, Harding e Venard, M. Vovelle, *Géographie des confréries à l'époque moderne*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 69 (1983), pp. 259-268. Nuove conferme analitiche vengono dagli studi personali e dalle ricerche collettive coordinate in primo luogo da M.-H. Froeschlé-Chopard, in una linea di indagini che ha largamente privilegiato, sulla scia di M. Agulhon, il mondo della *sociabilité* «meridionale» della Provenza. Di Venard, cfr. anche *La crise des confréries en France au XVI^e^ siècle*, in *Populations et cultures. Études réunies en l'honneur de François Lebrun*, Rennes 1989, pp. 397-409 (rist. in Id., *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e^ siècle*, Paris 2000, pp. 249-268), e Id., *Les confréries en France au XVI^e^ siècle et dans la première moitié du XVII^e^ siècle*, in *Société, culture, vie religieuse aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*. Actes du colloque de 1995 de l'Association des historiens modernistes, «Bulletin», 20, pp. 45-65. Della Froeschlé-Chopard, da ultimo: *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris 2007.

pressione di complessi equilibri nei rapporti di forza fra clero e laici, ma anche tra Chiesa, notabili locali, ceto dominante e poteri della società civile, ereditati da un passato a volte difficile da addomesticare[73]. Persino l'aspetto che più visibilmente contrassegna la riforma vescovile delle confraternite cinquecentesche, vale a dire la propaganda generalizzata a favore delle compagnie eucaristiche del Corpo di Cristo, poi ribattezzate più semplicemente come confraternite del Santissimo Sacramento, rimanda a quell'intreccio di fondo fra vecchi usi da riqualificare e nuove prescrizioni normative che abbiamo evocato.

È noto che divenne obbligatorio erigere queste confraternite in ogni parrocchia, anche come baluardo contro le contestazioni degli eretici moderni e in stretto rapporto di subordinazione con il clero secolare. Ma non solo le confraternite del Corpo di Cristo avevano cominciato a prendere forma e a diffondersi ampiamente prima della svolta tridentina[74]. La stessa idea di appropriarsene per farne il puntello di un piano sistematico di risanamento dei quadri parrocchiali di base della Chiesa locale aveva conosciuto un preciso abbozzo nelle scelte precorritrici del Giberti, a partire dagli anni intorno al 1530[75].

Dopo la metà del secolo Carlo Borromeo, che del Giberti volle fare uno dei suoi modelli ispiratori nell'opera di restaurazione del potere vescovile, e insieme a lui altri vescovi, semplici ecclesiastici e riformatori zelanti del pieno Cinquecento, proseguirono nel solco che già era stato tracciato. La confraternita destinata a trasformarsi in quella "tridentina" per eccellenza era favorita dal suo innestarsi sulla presa di un culto, sacramentale e cristocentrico, in via di crescente affermazione nello scenario della religiosità collettiva, a spese dei motivi di più tradizionale richiamo della pietà mariana tardomedievale, cui si sostituivano ora nuovi ancoraggi protettivi e la proposta di simboli "forti" usati come emblemi di rinsaldata compattezza religiosa e sociale. L'esito gradualmente emerso fu quello di fissare una consuetudine di intervento nel

[73] Si potrebbero mettere a confronto, da questo punto di vista, le differenti cronologie e i cammini divergenti di sviluppo che l'attuazione delle riforme tridentine ha conosciuto nei contesti regionali. Le piccole diocesi del centro-sud italiano, per esempio, hanno visto riorganizzarsi il mondo delle confraternite laicali in modo più lento e meno radicale rispetto a quanto sembra registrarsi, stando alla diseguale bibliografia disponibile, nelle aree diocesane del nord gravitanti intorno a città-capitali e intessute su un reticolo di parrocchie più diffusamente influenzato dal modello urbano. Cfr. le pubblicazioni miscellanee *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, Atti del convegno di Maratea (19-21 giugno 1986), a cura di G. De Rosa, A. Cestaro, Venosa 1988; *Sociabilità religiosa nel Mezzogiorno* cit.; *Confraternite, Chiesa e società* cit. Per le linee di ricerca degli ultimi anni segnalo, solo a titolo esemplificativo, D. Gentilcore, *From bishop to witch. The system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*, Manchester-New York 1995 (trad. it. *Il vescovo e la strega. Il sistema del sacro in terra d'Otranto all'alba dell'età moderna*, Nardò [Lecce] s. d.); M. Spedicato, *La lupa sotto il pallio. Religione e politica a Lecce in Antico Regime (secc. XVI-XIX)*, Roma-Bari 1996; G. Brancaccio, *Il trono, la fede e l'altare. Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Mezzogiorno moderno*, Napoli 1996; M. A. Noto, *Tra sovrano pontefice e Regno di Napoli. Riforma cattolica e Controriforma a Benevento*, Manduria (Taranto) 2003.

[74] M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in late medieval culture*, Cambridge 1991.

[75] Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma* cit., pp. 249 sgg. e 272.

campo della regolamentazione della vita delle confraternite, al vertice della quale venne sancito l'onore da tributare al culto costitutivo della comunità cristiana parrocchiale, tendenzialmente armonica e solidale, al di sopra delle divisioni di ceto e delle più minute aggregazioni di orientamento particolaristico, perciò centrifughe; consuetudine che, una volta elevata a linea programmatica di governo pastorale, divenne facilmente imitabile e fu presto dovunque esportata[76].

Attraverso canali molteplici, che ora si riannodavano direttamente al vicino precedente veronese[77], ora traevano alimento dalla codificazione borromaica di un sistema organico di amministrazione della Chiesa territoriale[78], o che ancora si diramavano seguendo altre vie indipendenti[79], priorità e

[76] Sugli atteggiamenti assunti dal Borromeo e sul rilievo della loro esemplarità rimando ai miei lavori *Confraternite e comunità nelle campagne milanesi* cit., pp. 707-715; *Solidarietà di vicini*, pp. 392-397; da ultimo, *Riforma e confraternite nella Milano di Carlo Borromeo*, in *Il buon fedele* cit., pp. 235-263 (versione ampliata di *Relaunching confraternities in the Tridentine era: shaping consciences and christianizing society in Milan and Lombardy*, in *The politics of ritual kinship* cit., pp. 190-209). I prestiti, di idee e di uomini, dalla "scuola" veronese sono stati preliminarmente tratteggiati in E. Cattaneo, *Influenze veronesi nella legislazione di san Carlo Borromeo*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Atti del convegno di storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958), Padova 1960, pp. 123-166.

[77] Da segnalare è per esempio il caso di un prelato come il cardinale Ercole Gonzaga, che facendo ristampare sotto il proprio nome a Mantova, nel 1561, il *Breve ricordo per i curati* a suo tempo divulgato dall'amico Giberti, vi accluse il testo dei capitoli per la «compagnia del Santissimo Corpo di Cristo»: A. Prosperi, *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Critica storica», 7 (1968), pp. 137-168 (alle pp. 152-154). Dovette comunque restare di esile spessore questa linea "gibertina" nel mondo ecclesiastico italiano del pieno Cinquecento, una volta diradatesi le possibilità di intreccio con le declinanti fortune di quel complesso variegato di orientamenti raccolti sotto la tradizionale, ma oggi logorata, etichetta di «evangelismo»; almeno fino a quando l'esperienza gibertina non poté essere riletta in chiave di incitamento al rinnovamento del governo pastorale delle strutture diocesane, a partire dagli ultimi decenni del secolo, nella scia di Trento. Sulle riserve condivise dal cardinale Gonzaga a proposito delle confraternite tradizionali si sofferma brevemente Prosperi nell'articolo qui sopra citato (p. 154, nota 30). L'inclinazione polemica alimentata dalle correnti religiose di più o meno aperto e consapevole segno riformatore, o in cui comunque si manifestava una inquietudine e una insoddisfazione nei riguardi delle forme rituali e delle pratiche di pietà consuetudinarie, traspare anche da indizi a prima vista eccentrici come, in ambito veneziano, il poemetto satirico *Il sogno dil Caravia* (Venezia, 1541), a suo tempo già richiamato da Pullan, *La politica sociale della Repubblica di Venezia* cit., vol. I, p. 133. Si vd. ora E. Benini Clementi, *Riforma religiosa e poesia popolare a Venezia nel Cinquecento. Alessandro Caravia*, Firenze 2000.

[78] Si vd. il caso del vescovo di Novara Carlo Bascapè, dalla cerchia borromaica passato alla guida di una delle diocesi suffraganee di Milano, quale si evince dalla raccolta degli *Scritti publicati* [...] *nel governo del suo vescovato dall'anno 1593 fino al 1609. Ridotti in un volume per commodità de' cleri, e popoli della sua Chiesa*, Novara, Girolamo Sesalli, 1609, pp. 514-522, 673-693 sgg. Sulle confraternite novaresi si dispone dei diversi contributi di P. G. Longo; segnalo in particolare il suo volume *Letteratura e pietà a Novara tra XV e XVI secolo*, Novara 1986 (con ulteriore bibliografia).

[79] Rimando alle indicazioni relative a Brescia (Domenico Bollani) e alla Bologna del Paleotti anticipate nel mio *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., p. 115 (nota 76). Prima del Paleotti, a Bologna le confraternite «del Corpus Domini» erano state propagandate dal gesuita Francesco Palmio, visitatore delegato del vescovo Giovanni Campeggi (1554: G. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna 1999, p. 192). Lo stesso aveva fatto Cristoforo Landini nelle sue «visite» nelle terre dell'Appennino modenese già nel 1550 (Prosperi, *Tribunali della coscienza* cit., p. 572). Sul fronte delle linee strategiche di azione del clero elaborate anche a prescindere dal ruolo di governo diretto dei vescovi, cfr. le istruzioni per le missioni interne, di nuovo, dei gesuiti (1570-1580 ca.) commentate in Fiorani, *L'esperienza religiosa nelle confra-*

obbligatorietà attribuite alla confraternita eucaristica vennero sempre più uniformemente inscritte nei decreti delle legislazioni provinciali e sinodali, nelle prescrizioni dei visitatori apostolici e diocesani, nei manuali pratici e nella trattatistica dedicati al buon vescovo e al governo ordinato delle parrocchie. L'anello concreto di mediazione fu la progressiva entrata in scena di uno stuolo di ecclesiastici e alti prelati cresciuti alla scuola dei vescovi riformatori del Cinquecento, addestrati nel servizio prolungato delle curie. Il bisogno di provvedere al restauro delle strutture attraverso le quali si realizzava la presenza della Chiesa nella società favorì lo scambio e la circolazione via via intensificati di informazioni epistolari, di regolamenti omogenei, di sussidi scritti e decreti giuridici, infine raccolti in *corpus* esemplare di testi autorevoli[80]. Entravano certamente in gioco anche le tendenze imitative che da ogni parte spingevano a ricalcare le esperienze avviate nelle cerchie religiose più influenti, nei grandi centri urbani di rango primario e nelle aree nevralgiche che avevano la forza di calamitare intorno a sé la vita delle più vaste realtà territoriali circostanti. Per queste vie andò cementandosi in tutto il mondo cattolico, a partire da un "laboratorio" decisamente mediterraneo e anzi, a quanto risulta dai dati fin qui disponibili, risolutamente italiano, un modello di riassetto della pratica religiosa dei laici incanalato secondo linee uniformi e destinato a straordinaria stabilità, all'interno del quale anche il paesaggio così florido e appariscente delle confraternite non poté non essere riplasmato in misura profonda. In questo contesto, la rapida ascesa alla fama di vescovo esemplare che conobbe, già prima della promozione all'onore degli altari nel 1610, la figura di colui al quale si doveva l'impianto di una strategia articolata di controllo, di messa a tutela e di risistemazione, su basi per altro solo in parte nuove, dell'associazionismo devoto tradizionale agì come impulso ulteriore e ideale unificante sopra un fascio complesso di orientamenti, di iniziative locali e di scelte programmatiche già adottate su vasta scala nei decenni precedenti, che si erano andate intrecciando traendo la loro linfa da apporti eterogenei.

Dopo Trento, anche a prescindere da ogni diretto riferimento consapevole al modello pastorale borromaico, l'invito a erigere la confraternita consa-

ternite romane cit., p. 183 (nota 77: la confraternita del Santissimo Sacramento apre la lista di quelle edificabili nei centri di predicazione).

[80] Si pensi, per fare soltanto l'esempio più eclatante, che ancora ci riporta all'influenza esercitata dal modello della Milano borromaica, al duraturo successo internazionale (fra ristampe integrali e arricchite, compendi rielaborati su base tematica, semplici estratti di parti privilegiate) della raccolta a stampa dei suoi concili, regolamenti e decreti, con relativo apparato di disposizioni sulle confraternite e modelli universalmente ricopiabili di regole: E. Cattaneo, *La singolare fortuna degli «Acta Ecclesiae Mediolanensis»*, in «La scuola cattolica», 111 (1983), pp. 191-217. Per gli altri sussidi che riproponevano, rivolgendosi a un pubblico specialmente ecclesiastico di vaste dimensioni sovralocali, scelte analoghe in materia di confraternite da propagandare, ricordo almeno il *Tractatus de statu et munere episcopali* di Lelio Zecchi (Brescia 1592), dove del resto è palese il riferimento all'archetipo normativo milanese: Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., p. 115 (nota 76).

crata al Sommo Sacramento dell'altare ritorna come un luogo comune nella normativa vescovile dell'intero spazio cattolico, dalle terre iberiche e del Nuovo Mondo alle diocesi del nord e del sud d'Italia, dalla Francia delle lotte politico-religiose del tardo Cinquecento e del Seicento fino alle estreme propaggini del mondo polacco e lituano recuperate alla comunione con Roma, prima di giungere a sfociare nell'enfasi ostentativa della pietà eucaristica della più matura stagione barocca, fra apparati sontuosi di Quarantore e scenografie suggestive dei riti processionali sempre più sontuosamente teatralizzati[81]. Ma ancora in pieno Seicento – occorre subito aggiungere –, almeno al di fuori del suo ambito di incubazione costituito dall'Italia padana e dalle zone con essa in più stretto rapporto, questo progetto di un grande riordinamento del mosaico confraternale fondato sul primato della confraternita eucaristica parrocchiale restava lontano dall'essere universalmente stabilito. Talora appariva già logorato e in qualche caso ridimensionato alla prova dei fatti[82]. Si tratta di constatare i limiti di un successo soltanto parziale, per ritrovare una più articolata pluralità dei modelli e degli usi rimasti piena-

[81] Una serie di puntuali riscontri, per tutta l'area italiana e il mondo europeo transalpino, specialmente francese, ho al riguardo fornito in *Confraternite e vita di pietà nelle campagne lombarde tra '500 e '600. La pieve di Parabiago-Legnano*, Milano 1981, pp. 84 sgg. (nota 26); *Confraternite e comunità nelle campagne milanesi* cit., pp. 714 sgg.; *Le confraternite in Italia settentrionale* cit., p. 114. Nella speranza di poter tornare sul discorso, in tutte le sue interne articolazioni, in una occasione futura, aggiungo solo un primo termine di riferimento per la Spagna e i territori di missione delle Americhe: C. Bayle, *El culto del Santísimo en Indias*, Madrid 1951, pp. 209 sgg., 662-669; per il mondo tedesco, basti qui il cenno puntuale di G. Schreiber, *Der Barock und das Tridentinum. Geistesgeschichtliche und kultische Zusammenhänge*, in *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, a cura di G. Schreiber, Freiburg i.B. 1951, vol. I, pp. 381-425 (alle pp. 395 sgg., 409, 417).

[82] Cfr. le indicazioni che si ricavano dai testi citati nella nota che precede; nel volume *Confraternite e vita di pietà* cit., inoltre, pp. 106 sgg. (nota 198). La cronologia molto dilatata dell'espansione del modello tridentino-borromaico su scala europea, ostacolata dalle barriere delle diverse tradizioni storico-culturali che si interponevano fra il sud mediterraneo e le terre del nord in gran parte assorbite dalla Riforma, è confermata dai lavori più recenti sul caso francese. Per le aree del confine orientale della cattolicità: G. Tüskés, É. Knapp, *Bruderschaften in Ungarn im 17. und 18. Jahrhundert*, in «Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde», 1992, pp. 1-23; J. Flaga, *Bractwa religijne w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku* (*Confraternite religiose nella Polonia del XVII e XVIII secolo*), Lublin 2004 (che non mi è stato possibile consultare). Anche fermandosi al semplice *test* del primato raggiunto dal culto eucaristico al vertice degli schemi associativi delle confraternite assorbite dall'espansione del (sempre relativo) monopolio clericale, è opportuno sottolineare che un'analisi desiderosa di sollevarsi al di sopra dei più grossolani rilevamenti impressionistici, su base solo esternamente quantitativa, dell'ossatura sociologica della distribuzione delle devozioni adottate dai sodalizi dei gruppi di fedeli, dovrà cercare di mettere in luce ogni eventuale varietà di gradazioni e misurare le precise oscillazioni nel tempo della concreta assimilazione nel contesto locale del modello "vincente" centrato sull'unitarietà della confraternita eucaristica parrocchiale. Un caso di precoce declino delle titolazioni eucaristiche, per esempio, che ha lasciato spazio, esauritasi la spinta di adeguamento dei territori rurali periferici alle nuove proposte tridentine, al riemergere della suggestione dei patronati mariani, è segnalato in L. Donvito, *Società e Chiesa nelle diocesi di Terra di Lavoro a nord del Volturno in età post-tridentina (1585-1630)*, rist. in Id., *Società meridionale e istituzioni ecclesiastiche nel Cinque e Seicento*, Milano 1987, pp. 19-130 (alle pp. 107-111). Per un primo bilancio: C. F. Black, *Confraternities and the parish in the context of Italian Catholic reform*, in *Confraternities and Catholic Reform* cit., pp. 1-26.

mente in gioco[83]. Un approccio sobriamente realistico ammonisce contro il rischio di ridurre la fortuna moderna delle confraternite dei laici, e con essa tutto il tentativo di "aggiornamento" della pietà cattolica cinque-seicentesca, alla logica conquistatrice dei piani forgiati dalle *élites* dei poteri di governo, forti della loro autorità e della loro cultura appresa sui libri di latino e di diritto[84].

[83] Cfr. in questo senso le equilibrate annotazioni sui limiti del rimodellamento ecclesiastico delle tradizioni confraternali in Flynn, *Sacred charity* cit., cap. IV («The Catholic Reformation and tradition», pp. 115-145), con rinvio ai lavori su altre aree geografiche di M. Venard (Avignone) e P. T. Hoffman (Lione). Per quanto concerne il territorio italiano, il tema è stato poi ripreso da chi scrive in *Tra Chiesa e società "laica"* cit. (con documentazione relativa ai casi meglio conosciuti di Genova e Venezia, che lasciano intravedere la continuità di un sistema di «religione civica», cogestito simultaneamente da chierici e laici, in una prospettiva che anche nel cantiere milanese del disciplinamento borromaico non è risultato possibile ribaltare in modo radicalmente oltranzista, annullando del tutto la tradizionale sovrapposizione dei poteri politici secolari e l'intreccio dei «corpi» costitutivi del tessuto sociale con le nervature portanti del mantello della cristianità collettiva).

[84] A conclusione della revisione del testo, mi viene segnalato che sono di imminente pubblicazione gli atti del convegno *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (vers 1450-début XIX^e siècle)*, tenuto presso l'École française de Rome nei giorni 27-29 ottobre 2003.

Parte terza

L'economia della carità

Confraternite e assistenza

di Thomas Frank

1. *Problemi generali*

1.1 *I termini della ricerca*

A differenza della maggior parte delle tematiche trattate in questa raccolta monografica, il binomio «confraternite e assistenza» combina i due termini in una relazione "a doppio senso": mentre raffronti come «confraternite e arte» o «confraternite e donne» invitano a leggere la storia confraternale da un'angolatura specifica determinata dal secondo termine, l'assistenza ai bisognosi è un aspetto così intimamente legato all'idea confraternale che si tenderebbe a voler considerare ambedue i fenomeni come interdipendenti e complementari. Certo, posta in questi termini l'affermazione risulta senz'altro esagerata; tuttavia essa permette di esaminare l'argomento da due direzioni: si può parlare, da un lato, di "assistenza confraternale", facendo riferimento così alle opere di misericordia prestate dalle confraternite medievali, ma alludendo nello stesso momento al panorama più vasto delle pratiche caritatevoli offerte da istituzioni e persone di ogni genere. Dall'altro lato si può partire dalle "confraternite assistenziali", ovvero da associazioni che si dedicavano esclusivamente, prevalentemente o almeno in parte al sostegno di soggetti in stato di necessità.

Per chiarire come si configurava, tra i secoli XIII e XVI, il rapporto tra queste due prospettive è preferibile non basarsi su nozioni troppo generiche di "confraternita" e di "assistenza". Dal momento che quasi ogni confraternita medievale aveva tra le sue varie funzioni anche l'obbiettivo di aiutare il prossimo – almeno i propri confratelli bisognosi – occorre in primo luogo individuare il tipo di aiuto che si intende esaminare da vicino. In un secondo tempo andranno distinte le confraternite da altri gruppi impegnati nello stesso campo, dato che forme importanti di assistenza sociale – si veda ad esempio il lavoro svolto dagli ospedali – erano gestite da associazioni simili, ma non identiche alle confraternite.

Per la rilettura e la correzione del testo ringrazio Antonella Scovazzi (Mainz) e Marina Gazzini (Parma).

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

1.2 *Assistenza e assistiti*

Quasi tutte le confraternite dichiaravano di voler contribuire in qualche modo alla salvezza delle anime dei propri soci vivi e defunti, applicando a tale proposito strumenti più o meno costosi, con impegno più o meno duraturo. Ma indipendentemente dalla durata reale dell'osservanza di questi compiti spirituali[1] risulta impossibile occuparsi, in questa sede, dell'assistenza *spirituale* perché si avrebbe a che fare quasi con l'intero mondo delle confraternite medievali senza possibilità di delimitare un campo di ricerca più circoscritto. Pur ammettendo che il sostegno *materiale* fosse spesso inseparabilmente legato al conforto delle anime – ad esempio, quando un sodalizio pagava le spese del funerale di un socio defunto privo di mezzi – mi concentrerò sugli aiuti destinati al benessere fisico e sociale dei riceventi. Oggetto di questo contributo sarà perciò l'assistenza materiale offerta dalle confraternite, assistenza che nei secoli del tardo medioevo copriva un ampio ventaglio di interventi: dalla piccola elemosina di pochi denari alla donazione di una somma consistente per la dote di una fanciulla povera, dalle visite ai malati alla gestione di ospedali, dalla distribuzione sistematica di viveri e vestiti all'accoglienza di pellegrini e viandanti in ospizi specializzati; ancora, dall'amministrazione dei lasciti testamentari in favore dei poveri all'organizzazione di funerali.

Già da un elenco come questo, tutt'altro che esauriente, si evidenziano alcune differenze importanti per l'analisi delle opere confraternali di assistenza. Possiamo distinguere due modalità organizzative: la prima consiste nella *distribuzione diretta* ai destinatari di sussidi, operata dai rappresentanti delle confraternite che a tale scopo si recavano in luoghi prestabiliti della città per donare viveri, qualche moneta, vestiti o altri beni a quanti si presentavano (più rara la distribuzione porta a porta). Dobbiamo a John Henderson lo studio riguardante un esempio classico di queste procedure: la confraternita fiorentina di Orsanmichele[2]. Tra le molte altre associazioni impegnate nella distribuzione regolare di elemosine, soltanto poche raggiunsero il livello di sistematicità che contrassegna la beneficenza praticata dalla compagnia fiorentina. Nella maggioranza dei casi, infatti, la distribuzione avveniva più raramente, ad esempio soltanto in occasione di determinate feste di santi[3]. Inoltre, esistevano parecchie confraternite dedite a precise

[1] J. Rollo-Koster, *Forever after: the dead in the Avignonese confraternity of Notre Dame la Majour (1329-1381)*, in «Journal of Medieval History», 25 (1999), pp. 115-140, esprime forti dubbi sulla durata della commemorazione dei morti promessa dalle confraternite, basandosi però su un unico esempio. Per una rassegna delle pratiche commemorative nelle confraternite italiane vd. T. Frank, *Bruderschaften, Memoria und Recht im spätmittelalterlichen Italien*, in *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo*, a cura di M. Borgolte, C.D. Fonseca, H. Houben, Bologna-Berlin 2005 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi, 15), pp. 327-346; versione inglese: Frank, *Confraternities,* Memoria, *and Law in Late Medieval Italy*, in «Confraternitas», 17 (2006), 1, pp. 2-19.
[2] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994, pp. 196-344 (trad. it. Firenze 1998).
[3] Per gli esempi vd. *infra*, 2.1.

forme di aiuto come la distribuzone di doti, il sostegno e conforto dei carcerati e condannati a morte o la sepoltura di forestieri poveri[4]. In tutti questi casi si tratta sempre di una variante di assistenza che definisco *diretta*.

Il secondo tipo di coinvolgimento delle confraternite nella cura dei bisognosi è caratterizzato dalla collaborazione con un'istituzione specializzata, molto spesso un *hospitale*. I rapporti tra confraternite e ospedali non seguivano un modello uniforme. Il caso meno frequente è quello di un impegno all'interno dell'ospedale, quando i membri di una confraternita si occupavano personalmente dei servizi quotidiani per gli utenti malati o indigenti[5]. Va detto tuttavia che la valutazione di questa forma particolarmente intensa e umile di cooperazione tra confraternite e ospedali dipende anche dal concetto di "confraternita" che si vuole applicare, aspetto sul quale tornerò tra poco.

Un'altra formula, più frequente invece, era il sostegno esterno dato da una confraternita a un ospedale. Esistevano confraternite dedite a raccogliere elemosine a favore di un ospedale[6], ma una funzione ancor più importante, anche se meno visibile, era di contribuire a saldare la rete di persone amiche indispensabile per la sopravvivenza di ogni ospedale medievale. Da questa cerchia di persone provenivano, ad esempio, buona parte dei lasciti testamentari a favore dell'ospedale. A volte la relazione tra i due enti poteva essere rinforzata se la confraternita sceglieva come propria sede la cappella di un ospedale.

Ad un'ulteriore categoria appartengono i sodalizi il legame dei quali con un ente ospedaliero può essere definito "rapporto di potere". Qui possono essere raccolti i casi nei quali una confraternita fonda un proprio ospedale e quelli in cui ne entra in possesso o viene incaricata della sua amministrazione[7].

Si potrebbe definire un terzo tipo di assistenza confraternale, accanto quella *diretta* e quella *istituzionale*: l'assistenza "mediata". Si allude con ciò al fatto che la distribuzione dei lasciti pii indirizzati genericamente ai poveri

[4] Per le doti: A. Esposito, *Le confraternite del Gonfalone (sec. XIV-XV)*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 91-136, in particolare pp. 125-127; A. Cavallaro, *Antoniazzo Romano e le confraternite del Quattrocento a Roma*, *ibid.*, pp. 335-365, in particolare pp. 350-354. Conforto dei prigonieri e condannati (attività che potrebbe essere attribuita piuttosto all'assistenza spirituale): V. Paglia, *"La pietà dei carcerati". Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma 1980; I. Polverini Fosi, *Pietà, devozione e politica: due confraternite fiorentine nella Roma del Rinascimento*, in «Archivio Storico Italiano», 149 (1991), pp. 119-161. Per la sepoltura dei defunti stranieri accenno soltanto alle confraternite specializzate tedesche (*Elendenbruderschaften*): E. von Möller, *Die Elendenbrüderschaften. Ein Beitrag zur Geschichte der Fremdenfürsorge im Mittelalter*, Leipzig 1906; K.-H. Schäfer, *Die* caritas *in der Mark und im Bereiche der Provinz Brandenburg*, in «Wichmann-Jahrbuch», 2-3 (1931-1932), pp. 1-61, in particolare pp. 34-44; il recente lavoro di K. Rosenplenter, *Saeculum Pium. Die kirchlichen Bruderschaften in der Gesellschaftsordnung der Mark Brandenburg im Spätmittelalter*, Frankfurt am Main 2003, pp. 101-122, è utilizzabile soltanto come raccolta di materiale.

[5] Vd. *infra*, 2.2.

[6] M. A. Ceppari Ridolfi, P. Turrini, *Il movimento associativo e devozionale dei laici nella chiesa senese (secc. XIII-XIX)*, in *Chiesa e vita religiosa a Siena dalle origini al grande Giubileo*, Atti del Convegno di studi, Siena 25-27 ottobre 2000, a cura di A. Mirizio, P. Nardi, Siena 2002, pp. 247-303, con alcuni esempi per compagnie sostenitrici dell'ospedale di Santa Maria della Scala.

[7] Vd. *infra*, 2.3 e 2.4.

(quindi senza specificazione dei nomi dei destinatari) spesso creasse difficoltà che richiedevano l'intervento di persone affidabili e competenti, compito svolto non di rado da una confraternita. In fondo però una siffatta funzione mediatrice interessava tutte le compagnie assistenziali, perché molte risorse che esse raccoglievano dovevano essere reinvestite in opere di misericordia. Perciò non avrebbe molto senso postulare una categoria a sé stante di "assistenza confraternale mediata". Anche se esistevano confraternite che di questa funzione avevano fatto il centro delle proprie attività, la differenza tra un modello di ridistribuzione come quella praticata da Orsanmichele e un modello di controllo dei lasciti pii, realizzato ad esempio dalla *fraternitas* di San Bartolomeo a Borgo Sansepolcro, non è di sostanza ma soltanto di grado[8].

È difficile parlare delle forme di assistenza praticate dalle confraternite senza interrogarsi sulle varie tipologie degli assistiti. Anche senza voler entrare nell'ampio campo della storia dei ceti subalterni o dei gruppi marginali, un fatto è comunque certo: le attività caritatevoli delle confraternite medievali facevano parte del gioco sociale dove si costruivano e si differenziavano le concezioni socio-religiose dalle quali dipende come una società si pone, in un dato contesto storico, nei confronti dei propri soggetti bisognosi di aiuto. Di queste concezioni, spesso in contrasto fra loro, possiamo ricordare il rapporto tra la povertà considerata degna di sostentamento e quella indegna, il rapporto tra povertà e lavoro, le nozioni di *pauper Christi*, "mendicanti forti" (ovvero sani e perciò capaci di lavorare), di *caritas*, misericordia e opere di misericordia, di *humanitas* e di *utilitas communis*. La ricerca storico-sociale ha stabilito ormai che la lotta, combattuta tra teologi, religiosi, giuristi, uomini politici, professionisti dell'assistenza, umanisti e cittadini *engagés*, per definire i contenuti di tali concetti e metterli in pratica, non è un fenomeno legato esclusivamente alla nascita degli stati moderni o alla Riforma del XVI secolo[9]. Esiste invece un certo consenso nel ritenere che il confronto interessasse già il medioevo e si fosse inasprito soprattutto nel tardo medioevo, dal secolo XIV in poi, anche se rimangono differenze di veduta su come valutare l'incidenza delle istituzioni statali e religiose moderne su tale substrato medievale.

Rimandiamo per il momento la questione se le confraternite si fossero adeguate o meno alla tendenza – osservabile *cum grano salis* in tutta l'Europa dal Tre e Quattrocento in poi e rinforzatasi nel Cinquecento – di

[8] J. Banker, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages*, Athens (Georgia) 1988, cap. 2 e 3.

[9] B. Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice. The Social Institutions of a Catholic State, to 1620*, Oxford 1971 (trad. it. Roma 1982); M. Mollat, *Les pauvres au Moyen Âge. Etude sociale*, Paris 1978 (trad. it. Roma-Bari 1982); R. Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge 1995; F. Rexroth, *Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London*, Göttingen 1999 (Veröffentlichungen des Max Planck-Instituts für Geschichte, 153); E. Schubert, *Hausarme Leute, starke Bettler: Einschränkungen und Umformungen des Almosengedankens um 1400 und um 1500*, in *Armut im Mittelalter*, a cura di O.G. Oexle, Ostfildern 2004 (Vorträge und Forschungen, 58), pp. 283-347.

accentuare gli aspetti del controllo, del disciplinamento e della classificazione dei poveri secondo criteri di merito. Per quanto riguarda l'identità degli assistiti si può affermare che le confraternite avevano a che fare con le stesse categorie di bisognosi che impegnavano la maggior parte degli altri enti caritatevoli: e cioè con malati di ogni genere (a parte quelli colpiti da malattie che avevano trovato sistemazioni speciali come la lebbra, la peste ed altre malattie contagiose e mortali), con persone e famiglie senza mezzi sufficienti per sopravvivere, con anziani, orfani, poveri pellegrini e viandanti.

In un tale contesto storico-sociale, per le confraternite si pone un ulteriore problema, ossia la distinzione tra i bisognosi interni (ovvero i soci della confraternita) e quelli esterni. Anche questi ultimi potevano contare sulla carità di parecchie confraternite, ma sicuramente non di tutte: è probabile, anzi, che nella maggioranza dei casi l'impegno filantropico fosse limitato alla cerchia dei confratelli. Soprattutto le fraternite piccole di artigiani e lavoranti[10] o le "calende" (compagnie di chierici o miste tra chierici e laici)[11], molto diffuse in Germania, si accontentavano normalmente di contributi modesti per alleggerire temporaneamente le disgrazie dei propri compagni.

Tuttavia, la distinzione tra assistiti interni ed esterni[12] non è da enfatizzare perché molte confraternite si occupavano di ambedue le categorie; sono noti, inoltre, casi nei quali gli assistiti venivano spinti ad iscriversi alla confraternita che li sosteneva: in questo modo l'ente creava un legame più stabile con i propri assistiti e, probabilmente, controllava meglio l'utilizzo dei sussidi[13]. Anche negli ospedali confraternali venivano accolti sia gli esterni sia i soci, questi ultimi spesso nella veste di oblati a vita[14], e quindi dopo aver stipulato un contratto di oblazione con l'ospedale.

[10] W. Reininghaus, *Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter*, Wiesbaden 1981; K. Schulz, *Handwerksgesellen und Lohnarbeiter. Untersuchungen zur oberrheinischen und oberdeutschen Stadtgeschichte des 14.-17. Jahrhunderts*, Sigmaringen 1985; L. Remling, *Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen*, Würzburg 1986, pp. 300-344. Per l'Italia vd. A. Spicciani, *Solidarietà, previdenza e assistenza per gli artigiani nell'Italia medioevale (secoli XII-XV)*, in *Artigiani e salariati. Il mondo del lavoro nell'Italia dei secoli XII-XV*, Pistoia 1984, pp. 293-343; M. Gazzini, *Confraternite/corporazioni: i volti molteplici della schola medievale*, in *Corpi, "fraternità", mestieri nella storia della società europea*, Atti del Convegno, Trento 30 maggio 1 giugno 1996, a cura di D. Zardin, Roma 1998, pp. 51-71.

[11] M. Prietzel, *Die Kalande im südlichen Niedersachsen. Zur Entstehung und Entwicklung von Priesterbruderschaften im Spätmittelalter*, Göttingen 1995 (Veröffentlichungen des Max Planck-Instituts für Geschichte, 117).

[12] Distinzione rilevata in molti lavori sull'argomento, ad esempio: C. Vincent, *Les confréries médiévales dans le Royaume de France. XIIIe-XVe siècle*, Paris 1994, pp. 81 sgg.; C. F. Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge 1989 (trad. it. Milano 1992), pp. 26 sgg., 169, 176 sgg.

[13] Come nella Scuola Grande di San Marco a Venezia: B. Pullan, *Aid to brothers and charity towards all Christians*, in *Corpi, "fraternità", mestieri nella storia della società europea*, Atti del convegno, Trento 30 maggio 1 giugno 1996, a cura di D. Zardin, Roma 1998, pp. 85-101.

[14] L'oblato o "dedicato" è una figura simile a quella che nella ricerca tedesca sugli ospedali medievali viene denominata *Pfründner* (il "prebendario" che acquista come prebenda il diritto di vivere nell'ospedale dietro pagamento di una somma più o meno consistente).

Riassumendo, si può affermare che l'assistenza *materiale* che le confraternite tardomedievali offrivano ai bisognosi consisteva in aiuti *diretti* o in aiuti organizzati attraverso un'*istituzione* ospedaliera. Essa si estendeva quasi sempre ai propri confratelli, ma frequentemente anche a persone esterne. Sia chiaro però che una classificazione come questa non rispecchia mai con esattezza la complessità delle attività svolte dalle confraternite nella pratica della vita quotidiana. Nella realtà, i confini che immaginariamente separano concetti come assistenza diretta o istituzionale, assistenza materiale e spirituale e tanti altri, si sovrappongono. Ad esempio, i metodi per procurarsi i mezzi finanziari necessari per le attività assistenziali si assomigliavano in tutte le confraternite, indipendentemente dal tipo di aiuto che praticavano; poiché la fonte principale delle loro entrate erano i lasciti e le donazioni, la vendita di articoli di devozione o la questua, le confraternite si trovavano tutte, in qualche modo, nella posizione di mediatori di beni ottenuti da terzi e da ridistribuire ai poveri.

1.3 *Confraternite*

Tuttavia, la costruzione di categorie rimane uno strumento di cui l'analisi storico-sociale non saprebbe fare a meno e che perciò va applicata anche al secondo termine del nostro tema: le confraternite. Per non complicare il discorso sia detto subito che seguirò la terminologia adoperata dalla maggior parte della ricerca storica e particolarmente da quella italiana: descrivo quindi le confraternite (medievali), per intenderci, come associazioni localmente circoscritte, tendenzialmente stabili nel tempo e con obbiettivi soprattutto religiosi. Esse erano formate principalmente da laici (uomini e/o donne), senza escludere però la partecipazione di chierici: infatti con l'immatricolazione lo stato giuridico del singolo iscritto non cambiava. Soprattutto per quest'ultima ragione le confraternite si distinguevano dagli ordini religiosi e dai gruppi semireligiosi, mentre il loro orientamento verso funzioni prevalentemente religiose ne assicurava la distinguibilità dalle corporazioni professionali[15].

Non si intende entrare, in questa sede, in una discussione approfondita delle difficoltà sollevate da una definizione del genere. Vanno tuttavia rilevati alcuni punti importanti per rendere utilizzabile il concetto di "assistenza confraternale" per la storia del medioevo. Un chiarimento del termine risulta necessario già per il fatto che nella ricerca tedesca circolano nozioni diverse di "confraternita" (ossia dell'equivalente tedesco *Bruderschaft*).

[15] Cfr. Frank, *Bruderschaften* cit., pp. 343-346. Sia chiaro che con «corporazioni professionali» si allude alle associazioni di mestiere *stricto sensu*; non vanno escluse invece le numerose confraternite che reclutavano i propri soci da un ambiente professionale più o meno omogeneo e che frequentemente si affiancavano alle corporazioni professionali o ad esse si sostituivano quando la formazione di corporazioni era stata vietata dai governi cittadini. Tali confraternite di artigiani sono frequenti in Germania, vd. *supra*, nota 10.

Influenzati da uno studio sulla storia ospedaliera nell'Impero, pubblicato nel 1932 da Siegfried Reicke[16], parecchi storici parlano di ospedali gestiti da *Bruderschaften*, intendendo con questo termine un'ampia gamma di gruppi semireligiosi e religiosi. Infatti Reicke aveva chiamato *bruderschaftliche Spitäler* tutti gli ospedali che non erano più gestiti da comunità monastiche o canonicali, ma ancora non erano passati al controllo dei comuni cittadini. Da questo punto di vista non solo gli ospedali fondati da gruppi di penitenti maschili, femminili o misti, spesso dotati di una regola religiosa (ad esempio quella di sant'Agostino), ma anche tutti quelli appartenenti a ordini ospedalieri o militari si vedono amministrati da *Bruderschaften*, le quali avrebbero trasmesso poi, sempre secondo Reicke, la propria «idea fraternale» alle comunità operanti negli ospedali comunali.

Non che una concezione così larga di "confraternita" sia del tutto fuorviante o sbagliata: da un punto di vista generale si potrebbe sostenere che tutte le comunità religiose o semireligiose appena menzionate fossero caratterizzate effettivamente da un elemento "fraternale". Infatti abbiamo esempi studiati in modo approfondito di comunità ospedaliere semireligiose esistite, soprattutto nel XIII secolo, in Italia come del resto in molti paesi europei e composte da uomini e donne che si chiamavano *fratres* e *sorores*[17]. Ma spostare il mirino dalle confraternite locali, nell'accezione definita sopra, a tutti i gruppi religiosi pervasi in qualche modo da uno spirito fraternale significherebbe rinunciare, in fin dei conti, a qualsiasi possibilità di delimitare il campo tematico «confraternite e assistenza». Per questa ragione, una revisione della terminologia di Reicke non solo sembra auspicabile per motivi di coerenza storiografica, ma induce a escludere da questa rassegna, a livello pratico, anche casi interessanti di *laici religiosi* come quelli dell'ospedale di Ognissanti di Treviso studiati da Daniela Rando[18].

Un'altra distinzione riguarda le *confraternitates* create da ordini ospedalieri come, ad esempio, quello di Santo Spirito. È noto che tali ordini, ispirandosi probabilmente agli ordini militari, costruirono reti di sostenitori per aumentare le entrate finanziarie e facilitare la questua. Le *confraternitates* fondate a questo scopo potevano essere confraternite vere e proprie, quindi società formate da amici dell'ordine e organizzate in modo analogo alle altre confraternite. Se è vero che tali associazioni di sostenitori sono senz'altro esistite – un esempio conosciuto è la grande confraternita fondata a sostegno

[16] S. Reicke, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter*, 2 voll., Stuttgart 1932.

[17] M. Gazzini, *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monzese dei secoli XII-XIV*, in *Uomini e donne in comunità*, in «Quaderni di storia religiosa», 1 (1994), pp. 127-144. Esempi numerosi si trovano negli ospedali francesi del Duecento: *Statuts d'hôtels-Dieu et de léproseries*, a cura di L. Le Grand, Paris 1901.

[18] D. Rando, *"Laicus religiosus" tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XIII)*, in «Studi medievali», ser. III, 24 (1983), pp. 617-656 (ora in Ead., *Religione e politica nella Marca. Studi su Treviso e il suo territorio nei secoli XI-XV*, I: *Religionum diversitas*, Verona 1996, pp. 29-76). La distinzione tra gruppi semireligiosi e confraternite viene sottolineata anche da Vincent, *Les confréries* cit., p. 75.

dell'ordine di Santo Spirito da papa Eugenio IV nel 1446[19] – è altrettanto vero, però, che bisogna esaminare ogni attestazione di *confraternitas* o *fraternitas* caso per caso: nel contesto della politica di un ordine ospedaliero, infatti dietro al termine *(con)fraternitas* si nasconde molto spesso non una confraternita nel senso comune, ma un contratto di fratellanza spirituale stipulato dall'ordine con benefattori individuali[20]; in tali casi si tratta piuttosto di un'unione di preghiera tra l'ospedale di Santo Spirito e singoli "confratelli" ai quali venivano rilasciate *litterae confraternitatis* che li dichiaravano partecipi di tutti i meriti religiosi lucrati dall'ordine. Perciò il numero di confraternite vere e proprie legate agli ordini ospedalieri è più basso di quanto tradizionalmente si suppone, mentre le *confraternitates* identificabili con unioni di preghiera tra un'istituzione religiosa e i suoi sostenitori individuali non appartengono al contesto del nostro problema.

Per completare questo tentativo di delimitare il campo di ricerca dev'essere menzionata un'ultima forma problematica di confraternita: mi riferisco alle associazioni, non numerosissime, ma nemmeno trascurabili, formate dagli stessi poveri o malati. Per citare soltanto qualche esempio ricordo la confraternita dei ciechi di Strasburgo (fondata nel 1411)[21], la *fraternitas claudorum et cecorum* di Treviri (fondata nel 1437) e casi simili a Coblenza e in paesi più piccoli della regione renana[22]; tra gli esempi italiani alcune Scuole veneziane e milanesi nonché, ma soltanto nel Seicento, la confraternita di Santa Elisabetta a Roma (fondata nel 1613)[23]. I soci, per la maggior parte poveri invalidi, avevano il diritto di mendicare per il loro sodalizio, mentre il legame di fratellanza non solo li spingeva a dedicarsi a pratiche religiose (messe, funerali, indulgenze), ma permetteva anche alle autorità di controllarli meglio. Le confraternite di poveri sono un caso limite per un'indagine sull'assistenza confraternale perché concentrano le proprie attività caritatevoli su se stesse e fanno coincidere così il sostegno degli esclusi con l'assi-

[19] *Liber fraternitatis S. Spiritus et S. Marie in Saxia de Urbe*, a cura di P. Egidi, in *Necrologi e libri affini della Provincia Romana*, a cura di P. Egidi, vol. II, Roma 1914 (Fonti per la storia d'Italia, 45), pp. 107-446. Per l'ordine di Santo Spirito vd. adesso G. Drossbach, *Christliche* caritas *als Rechtsinstitut. Hospital und Orden von Santo Spirito in Sassia (1198-1378)*, Paderborn 2005; inoltre *L'antico ospedale di Santo Spirito dall'istituzione papale alla sanità del terzo millennio*, Roma 2001 («Il Veltro. Rivista della civiltà italiana», 45, fasc. 5-6); A. Rehberg, *I papi, l'ospedale e l'ordine di S. Spirito nell'età avignonese*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 124 (2001), pp. 35-140.

[20] Esempi in T. Frank, *Gli ospedali viterbesi nei secoli XIV e XV*, in *Medioevo viterbese*, a cura di A. Cortonesi, P. Mascioli, Viterbo 2004, pp. 149-198, in particolare p. 161.

[21] Due redazioni statutarie (1411 e 1469) edite da O. Winckelmann, *Das Fürsorgewesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation bis zum Ausgang des sechzehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte*, Leipzig 1922, rist. New York/London 1971, parte II, pp. 78-84.

[22] R. Laufner, *Die Elendenbruderschaften zu Trier im 15. und 16. Jh. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der untersten Unterschichten im ausgehenden Mittelalter und der frühen Neuzeit*, in «Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte», 4 (1978), pp. 221-237; H.-J. Schmidt, *Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter*, Trier 1986, pp. 277 sgg.

[23] Black, *Italian confraternities* cit., pp. 176 sgg.

stenza confraternale interna. Per motivi di spazio non le includerò in questo contributo, facendo presente tuttavia che una volta in più le differenze con le altre confraternite sono fluide: infatti in alcune di esse (Treviri) operavano anche soci economicamente e socialmente altolocati e inoltre le loro funzioni non si esaurivano in opere di mutuo sostegno.

1.4 *Le fonti*

La vocazione assistenziale delle confraternite medievali si configurava quindi come programma d'azione che induceva associazioni pie dal profilo sociale più o meno aperto a dedicarsi ad attività caritatevoli in favore di una cerchia di bisognosi più o meno larga; queste attività consistevano in aiuti sia diretti sia istituzionali, realizzati attraverso la ridistribuzione di risorse elargite dai propri membri e da benefattori esterni.

La lunga sosta nel regno arido della terminologia non è frutto di un eccesso di scrupoli eruditi, ma premessa indispensabile per poter porre seriamente il problema dell'evoluzione storica del rapporto tra l'assistenza ai poveri e le confraternite. Ma prima di presentare alcuni esempi concreti occorre soffermarsi brevemente sulle fonti.

Buona parte dei documenti tramandati dalle confraternite dicono qualcosa sul loro operato nel campo dell'assistenza. La fonte privilegiata per ricerche su questo aspetto sono i registri contabili o registri degli assistiti[24]. Dove questi non si sono conservati (o non sono stati prodotti) si può ricorrere alla documentazione notarile, trovandovi lasciti alle confraternite a favore di poveri, esecuzioni testamentarie, pagamenti di doti ecc.; ma bisogna tener presente che quest'ultimo tipo di fonti difficilmente permette un approccio quantitativo e porta piuttosto a letture e valutazioni utili come esemplificazioni. Per l'intera documentazione notarile o "privata" possono e dovrebbero essere prese in considerazione provenienze archivistiche anche non confraternali, in pratica gli archivi di tutte le istituzioni con cui una confraternita gestiva rapporti religiosi, politici ed economici, quindi fondi ecclesiastici, ospedalieri e comunali.

Anche i testi normativi delle confraternite – gli statuti e le conferme rilasciate dalle autorità ecclesiastiche o secolari – si soffermano sulla funzione assistenziale, ma di solito si limitano a dare indicazioni generali, senza approfondire i dettagli riguardanti l'organizzazione degli aiuti[25]. Si può dire che

[24] Vd. soltanto l'esempio di Orsanmichele: Henderson, *Piety* cit., pp. 252-296, 306-344, 367-373, 382-388.

[25] I disciplinati di Santo Stefano di Assisi avevano due statuti separati per la fraternita e il suo ospedale: S. Brufani, *La fraternita dei disciplinati di S. Stefano*, in *Le fraternite medievali di Assisi. Linee storiche e testi statutari*, a cura di U. Nicolini, E. Menestò, F. Santucci, Assisi 1989, pp. 45-86; *Statuto della fraternita dei disciplinati S. Stefano*, a cura di E. Menestò, *ibid.*, pp. 233-270. La confraternita romana di Santa Maria *de vita eterna* formulò una statuto nel 1505 con alcune indicazioni soltanto generiche sul suo ospedale: A. Esposito Aliano, *Le confraternite e gli ospedali di S. Maria di Portico, S. Maria delle Grazie e S. Maria della Consolazione a Roma*

quasi tutte le categorie di scritti prodotti da e per le confraternite contengono potenzialmente informazioni sulle eventuali funzioni di assistenza, con l'unica, importante eccezione dei testi liturgici (*officii*, libri di preghiera). Tuttavia non si dovrebbe parlare soltanto di *testi*: infatti alcune confraternite – più frequentemente in Italia che altrove – hanno commissionato anche opere artistiche per rappresentare pubblicamente il proprio operato a favore di poveri e malati[26].

2. *Quattro esempi*

2.1 *Colonia*

Nelle pagine seguenti analizzerò nel dettaglio alcuni esempi scelti per poter approfondire le osservazioni raccolte nella prima parte. Si tratta di casi sia tedeschi sia italiani, presentati secondo le categorie proposte sopra. Iniziamo con la distribuzione diretta di elemosine a soggetti qualificati come indigenti dal gruppo dirigente di una confraternita. Nelle numerose associazioni pie operanti verso la fine del secolo XV nella città più grande in Germania, Colonia, erano in uso pratiche abbastanza diverse. Una forma di distribuzione sistematica, gestita soprattutto dalle chiese parrocchiali e dalle confraternite ad esse legate, era il cosiddetto *Armenbrett* ("tavola dei poveri"), una specie di fondo organizzato per offrire periodicamente piccole somme a poveri prescelti.

Nella chiesa parrocchiale di Klein-St. Martin («San Martino piccola», per distinguerla dalla collegiata Groß-St. Martin) era attiva, almeno dal 1472 in poi e ancora nel secolo XVIII, una compagnia dedicata alle «Sette gioie di Nostra Signora», detta anche fraternita del *Salve Regina*[27]. Alcune pergamene conservate negli archivi del comune e dell'arcivescovado di Colonia testi-

(secoli XV-XVI), in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 17-18 (1980), pp. 145-172, cap. 12, 13 e 35-37. Colonia, compagnia di San Sebastiano presso il convento degli agostiniani, i cui statuti del 1506 non menzionano le elemosine elencate invece nel 1541/1542: K. Militzer, *Quellen zur Geschichte der Kölner Laienbruderschaften vom 12. Jahrhundert bis 1562/1563*, 4 voll., Düsseldorf 1997-2000, vol. I, num. 17.1.2, pp. 166 sgg.

[26] U. Ritzerfeld, *Die Fresken im Oratorium der Buonomini di S. Martino - bruderschaftliche und mediceische Bildpropaganda zur Stabilisierung des politischen Status quo?*, in *Armut und Armenfürsorge in der italienischen Stadtkultur zwischen 13. und 16. Jahrhundert. Bilder, Texte und soziale Praktiken*, a cura di P. Helas, G. Wolf, Frankfurt am Main 2006, pp. 113-140; P. Helas, *Die Repräsentation von Armut und Armenfürsorge in italiensichen Städten des 14. und 15. Jahrhunderts - ein republikanisches Thema?*, *ibid.*, pp. 191-245. Inoltre: A. Dehmer, *Italienische Bruderschaftsbanner des Mittelalters und der Renaissance*, München/Berlin 2004. Un esempio non italiano (da Friburgo in Svizzera): K. Utz Tremp, *Barmherzigkeit und Versicherung zugleich. Die Armenfürsorge der Freiburger Heiliggeistbruderschaft an der Wende vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit*, in *Von der Barmherzigkeit zur Sozialversicherung. Umbrüche und Kontinuität vom Spätmittelalter bis zum 20. Jahrhundert*, a cura di H.-J. Gilomen, S. Guex, B. Studer, Zürich 2002, pp. 183-197.

[27] Militzer, *Quellen* cit., vol. II, num. 92, pp. 1106-1120, e vol. III, pp. 259-266. Vd. anche R. Jütte, *Obrigkeitliche Armenfürsorge in deutschen Reichsstädten der frühen Neuzeit. Städtisches Armenwesen in Frankfurt am Main und Köln*, Köln/Wien 1984, pp. 281-293.

moniano dell'usanza di assegnare a questa confraternita mariana lasciti testamentari da spendere poi a favore dei poveri. Spesso il sodalizio investiva questo denaro nel mercato finanziario della città, utilizzando gli interessi ricavati per finanziare le offerte. Non si tratta di un caso isolato: nella sola Colonia esistevano, intorno al 1500, almeno altre cinque fraternite dedite alla distribuzione di elemosine, anche se non tutte vi provvedevano con la stessa frequenza proclamata dai confratelli di Klein-St. Martin[28]. Non tutte queste cinque fraternite erano collocate in chiese parrocchiali, ma si ha tuttavia l'impressione di un rapporto privilegiato tra le parrocchie e le confraternite elemosiniere colognesi, legame che potrebbe spiegarsi con la tradizionale responsabilità nei confronti dei poveri attribuita ai parroci[29]. Tale legame viene confermato dal fatto che le numerose "tavole dei poveri" esistenti nella città renana erano organizzate non solo dalle cinque fraternite suddette, ma anche direttamente dalle chiese parrocchiali: si contano infatti non meno di diciotto parrocchie che gestivano un *Armenbrett* senza tuttavia ospitare una confraternita elemosiniera.

In Italia non mancano esempi simili, anche se le compagnie che svolgevano funzioni elemosiniere di solito erano più antiche e perciò strutturate diversamente. Elenchiamo a titolo d'esempio la Misericordia di Bergamo, la Scuola delle Quattro Marie a Milano, alcune Scuole grandi veneziane, Orsanmichele e i Buonomini di San Martino a Firenze e la fraternita di San Bartolomeo a Borgo Sansepolcro[30].

Tornando a Klein-St. Martin si constata che nel 1535, più di sessant'anni dopo la prima citazione del gruppo nelle fonti, i dirigenti decisero di riformare – o forse di fissare per la prima volta – le regole da applicare nell'organizzazione delle elemosine. Da una copia tardiva ma affidabile del testo statutario[31], approvato dal consiglio comunale colognese, apprendiamo che i due rettori della fraternita avevano deciso, insieme ai quattro santesi (*Kirchmeister*)

[28] Militzer, *Quellen* cit., vol. I, num. 13 (compagnia del Santissimo Sacramento nella chiesa dei Santi Apostoli); num. 17 (compagnia di San Sebastiano nella chiesa degli agostiniani); num. 18 (compagnia delle povere anime nella chiesa di Santa Brigida); num. 36 (compagnia di San Sebastiano nella chiesa dei domenicani); vol. II, num. 110 (compagnia di San Paolo nella chiesa parrocchiale omonima). Jütte, *Obrigkeitliche Armenfürsorge* cit. Cfr. anche il caso della Heiliggeistbruderschaft di Friburgo (Svizzera), menzionato sopra alla nota 26.
[29] B. Tierney, *Medieval Poor Law. A Sketch of Canonical Theory and its Applications in England*, Berkeley/Los Angeles 1959, in particolare pp. 67-109.
[30] A. Ferrante, *L'attività caritativa della Misericordia Maggiore di Bergamo: da un registro di entrate e uscite (1384-1386)*, in «Nuova Rivista Storica», 87 (2003), pp. 405-427; B. Sella, *Rationalizing Charity in Fifteenth-Century Milan: the "Scuola delle Quattro Marie" (1447-1451)*, in «Nuova Rivista Storica», 84 (2000), pp. 73-96. Pullan, *Aid* cit.; Henderson, *Piety* cit., e pp. 382-397; Spicciani, *Solidarietà* cit., pp. 333-336; Banker, *Death* cit. Per le *aumônes* francesi vd. Vincent, *Confréries* cit., pp. 76 sgg.; per Friburgo in Svizzera N. Morard, *Une charité bien ordonnée: la confrérie du Saint-Esprit à Fribourg à la fin du Moyen Age (XIX^{e}-XV^{e} siècles)*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Roma 1987 (Collection de l'Ecole française de Rome, 97); Utz Tremp, *Barmherzigkeit* cit.
[31] Militzer, *Quellen* cit., vol. III, pp. 259-266; vol. II, pp. 1109-1111, un riassunto in tedesco moderno di un'altra tradizione dello stesso testo.

della chiesa parrocchiale, di affidare la gestione delle elemosine a tre deputati provvisori eletti a vita. Questi nuovi funzionari dovevano accogliere i poveri sette volte all'anno, in occasione delle sette feste principali della Vergine, in una piccola casa eretta appositamente nel cortile della chiesa di San Martino, dove donavano loro denari e viveri. Se un testatore lo chiedeva, potevano aggiungersi altre date ai sette appuntamenti mariani. Tuttavia non tutte le entrate venivano spese in beneficenza: infatti la confraternita aveva anche il compito di garantire l'illuminazione di un'immagine della Madonna nella chiesa di San Martino. Inoltre pare che i funzionari della fraternita, i santesi e il parroco avessero diritto a una parte consistente del denaro da distribuire: questo almeno si deduce dalle modalità di esecuzione di un testamento del 1536 che prevedeva da un lato lasciti abbastanza elevati a favore della confraternita mariana di San Martino e di un'altra fraternita parrocchiale di Colonia, ma dall'altro, anche pagamenti ai dirigenti suddetti[32].

I destinatari della generosità moderata dei confratelli di Klein-St. Martin – alle consorelle, documentate in molte confraternite colognesi, lo statuto qui esaminato attribuisce una parte soltanto marginale – vengono descritti con una certa precisione: essi dovevano essere "poveri giusti" (*rechte arme*), espressione che molto probabilmente allude a persone "veramente" bisognose che però vivevano in situazioni moralmente accettabili. Si aggiunge che i primi aiuti andavano ai membri poveri della compagnia e che tra questi si preferivano gli abitanti nella circoscrizione parrocchiale ai residenti in altre parti della città. Soltanto nel caso in cui non si fosse presentato nessun soggetto con tali requisiti, le elemosine potevano essere offerte anche a poveri non appartenenti né alla confraternita né alla parrocchia. Quando tuttavia si trattava della distribuzione di donazioni individuali, lo stesso benefattore aveva la facoltà di nominare liberamente i propri candidati poveri e di presentarli ai deputati provvisori.

È interessante notare come il ruolo che lo statuto assegna agli assistiti vada oltre la parte del ricettore passivo dei beni offerti dai confratelli. Viene decretato, infatti, che nel momento in cui la confraternita si fosse dovuta sciogliere, l'amministrazione delle elemosine sarebbe passata al parroco e ai dirigenti laici della parrocchia. Nel caso in cui i nuovi amministratori non avessero nominato entro due mesi nuovi deputati provvisori delle elemosine i poveri avrebbero il diritto di rivolgersi direttamente ai parrocchiani di San Martino per chiedere loro di accelerare la procedura[33]. Che i destinatari dell'assistenza potessero far sentire la propria voce almeno nel caso di un grave disfunzionamento della distribuzione delle elemosine non dovrebbe tuttavia destare illusioni, dal momento che si tratta di confraternite particolarmente vicine alle autorità non solo ecclesiastiche ma anche comunali. Dietro la loro attività caritatevole stava anche l'intenzione di controllare meglio gli abitan-

[32] *Ibid.*, vol. II, num. 92.11, pp. 1111 sgg.
[33] *Ibid.,* vol. III, p. 264.

ti indigenti che nella Colonia cinquecentesca rappresentavano, nelle diverse circoscrizioni parrocchiali, fra il 3 e il 14 % di una popolazione complessiva di circa 40.000 abitanti.

2.2 *Strasburgo*

Passando ora alle confraternite ospedaliere si analizzerà in primo luogo un caso di impegno diretto dei soci nel lavoro quotidiano all'interno di un ospedale. In occasione del Natale del 1400, il vescovo di Strasburgo, Wilhelm von Diest (1393-1439), rilasciò un atto di conferma a favore di una confraternita che aveva organizzato un servizio volontario nell'ospedale detto maggiore (o di San Leonardo). L'ospedale che nel XV secolo poteva accogliere circa 200 ospiti tra prebendari sani e poveri malati, risale al secolo XII e nel 1263 passò al controllo esclusivo del comune di Strasburgo. Al momento della conferma vescovile esso era appena stato trasferito da un sito poco sicuro fuori le mura cittadine in un locale nuovo eretto sempre nelle vicinanze della cinta muraria, ma questa volta all'interno della città[34].

Nel documento, di cui è rimasta soltanto una copia in possesso dell'archivio dell'ospedale, il vescovo constatava che i «miserabili infermi» soffrivano per la bassa qualità dei servizi e per la mancanza di cure "psicologiche" («consolationis humanae defectum»). Per aiutarli, alcune persone devote di ambedue i sessi, residenti in città, avrebbero istituito una fraternita, dichiarando che «zelo pietatis corpora sua in huiusmodi obsequium voluerint mancipare». Infatti la fraternita doveva incaricare quotidianamente due persone – scelte tra gli iscritti, probabilmente un uomo e una donna – di affiancare il personale stabile dell'ospedale per sostenerlo nella cura dei malati e per esercitare le opere di misericordia. Il servizio dei due volontari doveva durare 24 ore, al termine delle quali essi sarebbero stati sostituiti da due altri confratelli/consorelle che ugualmente «circa infirmos compacientes in necessitatibus eorum laborent». Il vescovo ricompensava tali sforzi con la promessa di gratificazioni spirituali e inoltre esortava tutti i cristiani ad aiutare la confraternita o ad immatricolarsi. Ai fedeli impegnati nel servizio descritto – anche quando si fossero fatti sostituire da altre persone, magari pagandole – prometteva un'indulgenza di 40 giorni per i peccati *criminales* e di un anno per i peccati veniali. Al clero della città veniva imposto di fare pubblicità per la fraternita nelle prediche, ogni volta che i rettori del sodalizio lo avrebbero chiesto.

La clausola che permetteva ai volontari della confraternita di farsi sostituire da altri[35] ci fa dedurre che gli interessati prevedessero la possibilità di

[34] Winckelmann, *Das Fürsorgewesen* cit., parte I, pp. 5-27, sull'ospedale fino alla Riforma; edizione del documento vescovile *ibid.*, parte II, pp. 3 sgg., num. 1.1. Si veda anche P. Adam, *Charité et assistance en Alsace au Moyen Âge*, Strasbourg 1982, p. 97.

[35] Winckelmann, *Das Fürsorgewesen* cit., parte II, p. 4, ma la frase non è molto chiara: «Eandemque fraternitatem cum punctis prescriptis auctoritate nostra confirmamus, insuper

liberarsi dal faticoso servizio volontario nell'ospedale. Già qui si delinea la possibilità di trasformare, alla lunga, il sodalizio in una "normale" associazione sostenitrice di un'istituzione di beneficenza. Da altri documenti menzionati ma non pubblicati da Winckelmann, editore degli atti sopra citati[36], si apprende effettivamente che il servizio personale prestato dalla confraternita venne meno durante il XV secolo. Notiamo inoltre che nel 1436 il rettore della fraternita faceva parte dei residenti nell'ospedale, la qual cosa fa pensare che il sodalizio avesse avuto anche la funzione di spianare ai propri soci la strada verso l'acquisto di uno dei 50 posti riservati ai prebendari.

Nonostante la crescente professionalizzazione del personale ospedaliero la tradizione di un servizio volontario non cadde in oblio a Strasburgo. Ne possediamo almeno una testimonianza significativa anche se negativa in un piccolo trattato scritto all'inizio del XVI secolo dal predicatore del duomo, Johannes Geiler von Kaysersberg[37]. Questo temibile oratore incolpò il consiglio comunale della sua città delle condizioni insoddisfacenti in cui si trovava l'ospedale maggiore, soffermandosi tra gli altri punti anche sulla rinuncia, da parte della direzione dell'ospedale, di ricorrere a volontari. In tempi precedenti, osservava Johannes Geiler, «beghine» ed altra «gente devota» avevano aiutato i malati; gente devota come potevano essere i confratelli e le consorelle della confraternita confermata dal vescovo cento anni prima. Ad un certo momento, però, questi volontari erano stati estromessi perché l'ospedale temeva che altrimenti sarebbero potute diffondersi notizie sulla vita interna dell'istituto. A questo argomento il predicatore oppose la sua convinzione che, al contrario, un alto grado di trasparenza avrebbe garantito l'interesse del pubblico e quindi aumentato la disponibilità dei potenziali benefattori ad investire nell'ospedale; in altre parole, soltanto la dimostrazione pubblica di competenza ed efficienza avrebbe creato un clima positivo, indispensabile per la sopravvivenza di un'istituzione di beneficenza.

2.3 *Viterbo*

Molto più numerosi dei casi di collaborazione diretta dei confratelli e delle consorelle in un ospedale cittadino sono i casi nei quali una confraternita possedeva o amministrava uno o più ospedali. Gli esempi non solo italiani[38],

omnibus Christi fidelibus vere penitentibus et confessis quoties in hospitali antedicto fideliter servierint *per se vel per alios eorum etiam pretio conductos vel alias familiares eorum* quadraginta dies [...] relaxamus» (corsivo mio). Tradurrei la seconda parte così: «... inoltre diamo 40 giorni [...] a tutti i fedeli di Cristo veramente pentiti e confessi, tutte le volte che essi servono fedelmente nel detto ospedale, o [che lo facciano] personalmente o attraverso altri suoi [manca probabilmente un sostantivo per "rappresentanti"] anche se pagati o altrimenti attraverso suoi famigli.»

[36] *Ibid.*, parte I, p. 17.

[37] Johannes Geiler von Kaysersberg, *XXI Artikel* [1501], in *Johannes Geiler von Kaysersberg, Sämtliche Werke*, a cura di G. Bauer, parte I, sezione 1, vol. 1, Berlin/New York 1989, art. XII, pp. 182-187.

[38] Confraternite ospedaliere a Bergamo, Padova e Treviso, Gubbio, Roma e Napoli: per Bergamo

ma anche tedeschi[39] o francesi[40] non si contano. Mi limito a presentare due casi italiani, da collocare tuttavia in contesti assai diversi: il primo – i disciplinati di Viterbo con i loro ospedali – del XIV secolo, rappresenta una forma di organizzazione che si evolse col passare del tempo senza seguire un preciso programma di azione. Il secondo, l'Ospedale Maggiore di Lodi fondato nel 1457 e gestito da una confraternita creata appositamente a tale scopo, è da inserire nel movimento di riforma ospedaliera avviata a quel tempo nel Ducato di Milano.

A Viterbo le confraternite disciplinate riunite in una congregazione centralizzata e controllata dal vescovo, fondarono, non molti anni dopo la nascita del primo nucleo confraternale (1315), un ospedale di dimensioni modeste. A questo *hospitale discipline*, la cappella del quale (Sant'Apollonia) serviva a una delle fraternite della congregazione come luogo d'incontro, si aggiunsero nei decenni successivi due altre case situate nelle immediate vicinanze[41]. Fino al 1348 era soprattutto l'*hospitale discipline* a registrare un folto numero di lasciti pii. I disciplinati usarono questo patrimonio per uno scopo ben preciso: almeno dal 1348 in poi essi andarono specializzandosi nel pagare la dote a ragazze in età da marito, compito che tuttavia comportava un tale dispendio finanziario che nel XV secolo si dovettero introdurre delle limitazioni.

vd. un documento del consorzio dell'ospedale di Santo Sepolcro di Astino, passato nel 1305 alla confraternita della Misericordia, e gli statuti dei disciplinati, in L. K. Little, *Libertà carità fraternità. Confraternite laiche a Bergamo nell'età de Comune*, Bergamo 1988, pp. 102-106, 201. Per Padova e Treviso: G. M. Varanini, *Per la storia delle istituzioni ospedaliere nelle città della Terraferma veneta nel Quattrocento*, in *Ospedali e città: L'Italia del Centro-Nord*, a cura di A. J. Grieco, L. Sandri, Firenze 1997, pp. 107-155, in particolare pp. 129 sgg., 136-142. Per Gubbio: G. Casagrande, C. Ercoli, *Lo statuto trecentesco della fraternita disciplinata del SS. Crocifisso di S. Agostino a Gubbio*, in «Quaderni del Centro di ricerca e di studio sul movimento dei Disciplinati», nuova serie, 1 (2002), pp. 61-111, in particolare p. 65. Per Roma: P. Pavan, *La confraternita del Salvatore nella società romana del Tre- Quattrocento*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 81-90; Esposito, *Le confraternite e gli ospedali di S. Maria in Portico* cit. Napoli: G. Vitolo, R. Di Meglio, *Napoli angioino-aragonese. Confraternite, ospedali, dinamiche politico-sociali*, Salerno 2003.

[39] Le cosiddette *Reitbruderschaften* in Alsazia: Adam, *Charité* cit., pp. 67, 79. In Franconia pochi casi descritti da Remling, *Bruderschaften* cit., pp. 278-281.

[40] Parigi, ospedale di St-Jacques: H. Bordier, L. Brièle, *Les archives hospitalières de Paris*, parte II: *Confrérie de S. Jacques-aux-Pèlerins de Paris*, Paris 1877. A pochi altri esempi accenna Vincent, *Confréries* cit., pp. 75 sgg. D. Le Blévec, *La part du pauvre. L'assistance dans les Pays du Bas-Rhône du XIIe siècle au milieu du XVe siècle*, 2 voll., Roma 2000, vol. I, pp. 374-394 (fraternite e ospedali dei ponti), vol. II, pp. 652-658 (ospedali gestiti da confraternite).

[41] La prima attestazione dell'*hospitale discipline* risale al 1332, gli altri due passarono al controllo dei disciplinati rispettivamente prima del 1345 e del 1363. Mi limito a rimandare agli studi più recenti, basati sulla documentazione notarile e statutaria: Frank, *Gli ospedali viterbesi* cit., pp. 175 sgg.; Frank, *Bruderschaften im spätmittelalterlichen Kirchenstaat. Viterbo, Orvieto, Assisi*, Tübingen 2002 (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 100), pp. 67, 80-84, 196-203; Frank, L. Gufi, *Gli statuti medievali dei disciplinati di Viterbo: edizione sinottica delle redazioni del 1355 e 1365*, Perugia 2007 (Quaderni del Centro di ricerca e di studio sul movimento dei Disciplinati, Nuova serie, 3). La serie completa degli statuti si trova in: *Testi viterbesi dei secoli XIV, XV e XVI*, a cura di P. Sgrilli, Viterbo 2003, pp. 7-151.

In cambio, gli istituti assistenziali dei disciplinati cominciarono verso il 1400 ad accogliere oblati – uomini e donne – e a professionalizzare l'attività ospedaliera con l'aiuto di questi ultimi. Mentre nel Trecento i rettori degli ospedali erano stati iscritti in una delle fraternite riunite, nel Quattrocento la carica venne affidata a persone che si erano "offerte" a uno degli ospedali. Non sappiamo se queste persone fossero al contempo anche immatricolate nelle confraternite. Sia chiaro che non tutti gli oblati assumevano funzioni amministrative; anzi, probabilmente la maggior parte si accontentava di un posto letto o di una stanza a titolo vitalizio negli ospedali, come facevano i già menzionati utenti prebendati degli ospedali tedeschi. Tuttavia, sintomo di una lenta professionalizzazione dell'amministrazione può essere considerato il fatto che la permanenza in officio dei rettori oblati andò allungandosi e che, come ribadiscono gli statuti confraternali del 1482, i rettori e i loro camerlenghi dovevano ricevere uno stipendio[42]. A questo sviluppo e al declino della distribuzione di doti sembra corrispondere un crescente impegno per l'assistenza ai malati. Ma nello stesso momento le due cappelle esistenti negli ospedali continuavano ad essere utilizzate da due fraternite della congregazione come sedi per le riunioni settimanali fino alla vendita degli edifici all'inizio del XVI secolo.

L'esempio viterbese dimostra come i rapporti tra una confraternita e i suoi ospedali potevano essere contrassegnati da una grande flessibilità e dalla compresenza di una pluralità di legami diversi: i disciplinati non solo erano i proprietari degli ospedali, ma li amministravano prima direttamente, poi attraverso l'istituto dell'oblazione; inoltre, gli ospedali servivano come sedi sociali di due gruppi disciplinati e, *last but not least*, raccoglievano le disponibilità economiche dell'intera congregazione.

2.4 *Lodi*

In un mondo del tutto diverso ci porta l'associazione lodigiana dedicata, dal 1457, alla gestione del nuovo Ospedale Maggiore. Su iniziativa del consiglio comunale e del vescovo locale, ma con l'assenso del duca di Milano e con successive conferme papali, furono soppressi in quell'anno parecchi (forse diciassette) ospedali di antica fondazione[43]. I loro beni vennero trasferiti nel-

[42] Statuti del 1482, cap. 34 e 36 (*Testi viterbesi* cit., pp. 143 sgg.).
[43] *Gli statuti dell'Ospedale di Lodi (1466)*, a cura di G. Cremascoli, M. Donnini, Lodi 1998, introduzione, pp. 12-24. Sull'Ospedale Maggiore di Milano e sulle altre iniziative di riforma ospedaliera nel Ducato di Milano vd. G. Albini, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993 (Biblioteca di storia urbana medievale, 8); Albini, *La riforma quattrocentesca degli ospedali nel ducato di Milano, tra poteri laici ed ecclesiastici*, in *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal medioevo ad oggi*, a cura di V. Zamagni, Bologna 2000, pp. 95-110; Albini, *La gestione dell'Ospedale Maggiore di Milano nel Quattrocento: un esempio di concentrazione ospedaliera*, in *Ospedali e città* cit., pp. 157-178; M. Gazzini, *L'esempio di una "quasi-città": gli ospedali di Monza e il loro rapporto con Milano (secoli XIII-XV)*, *ibid.*, pp. 179-207. Si confronti anche la casa per esposti e poveri promossa a Padova da una confraternita d'*élite* intorno al 1430: Varanini, *Per la storia* cit., pp. 130-135.

l'ospedale preesistente del Santo Spirito della Carità, che dal 1467 sarebbe diventato il nuovo Ospedale Maggiore di Lodi. L'iniziativa lodigiana è contemporanea alla fondazione dell'Ospedale Maggiore di Milano e si rifà esplicitamente agli esempi dei grandi ospedali di Firenze, di Siena e di Venezia.

L'esecuzione e l'organizzazione dell'impresa venne affidata a un'associazione che nel 1466 dotò se stessa e il nuovo ospedale di un regolamento. Gli autori di questo statuto formavano un comitato di amministrazione il cui nucleo originario era costituito da sette deputati tra chierici e laici, scelti dai decurioni della città. Fino alla redazione dello statuto del 1466 il gruppo si era allargato a 23 membri provenienti dall'*élite* cittadina: essi si autodefinirono *confratres*, o per citare letteralmente un passo dai prologhi dello statuto, «confratr[es] hospitalis novi et magni sancti Spiritus de la Caritate civitatis Laudae», mentre l'associazione di cui facevano parte veniva chiamata *confraternitas*, *foedus* o *societas*[44].

Il testo dello statuto si divide in due parti: la prima parte regola la vita della confraternita e le sue relazioni con l'ospedale, la seconda organizza il funzionamento dell'ospedale e i comportamenti di tutte le persone che vi vivevano o lavoravano. Dalla parte dedicata alla confraternita risulta chiaramente – e ciò nonostante la nascita del gruppo *sub specie* di consiglio d'amministrazione istituito dai poteri competenti – che i soci intendevano concepirsi, appunto, come confraternita in senso forte. Infatti, i capitoli non trattano soltanto della selezione dei nuovi confratelli, dei riti di accoglienza, delle funzioni dei dirigenti (i tre priori, il ministro dell'ospedale, altri officiali), delle riunioni e della gestione delle risorse finanziarie; vi si trovano anche capitoli sulla pace tra i soci e soprattutto sulla commemorazione liturgica dei confratelli defunti e dei benefattori. Inoltre si danno alcune indicazioni sui rapporti tra la confraternita e l'ospedale, volte a preservare quest'ultimo da ingerenze di singoli confratelli, fatta eccezione per i priori e il ministro[45]. La confraternita rimane quindi un elemento esterno all'ospedale, al quale si collega soltanto attraverso i suoi due funzionari principali.

La seconda parte di questa prudente normativa rivolge l'attenzione alla vita interna del nuovo ospedale e soprattutto alle diverse categorie di persone che vi circolavano. Queste erano i *dedicati* (come gli oblati viterbesi, con permanenza *ad vitam*), i *familiares* e i servienti uomini e donne. I dedicati erano considerati come una specie di comunità religiosa e perciò dovevano rinunciare ai beni individuali, come effettivamente era previsto di solito nei contratti di oblazione. Ma qui a Lodi le condizioni erano più severe. I dedicati si distinguevano certo da un ordine religioso vero e proprio, tuttavia non dovevano essere sposati, avevano impegni liturgici e di preghiera, nel tempo rimanente lavoravano per l'ospedale e non potevano uscirne senza licenza. La competenza amministrativa principale dei dedicati consisteva nella loro par-

[44] *Gli statuti dell'Ospedale di Lodi* cit., pp. 44, 48, 54, 56 (nei due prologhi), 64 (cap. I) e *passim*.
[45] *Ibid.*, p. 102 (cap. XVI).

tecipazione all'elezione del *minister hospitalis*, la cui carica valeva un anno, ma era rinnovabile. Questi veniva scelto tra la comunità dei dedicati o tra i membri della confraternita.

Le norme sul personale subalterno sono molto meno dettagliate, mentre quelle sugli utenti *stricto sensu* dell'ospedale, i poveri e malati, avvertono che non dovevano essere accolti – dedicati a parte – né pellegrini, né anziani o qualunque altra persona debole (malati cronici?), né persone infette da malattie incurabili, ma soltanto pazienti con malattie acute giudicate guaribili dai medici dell'ospedale[46].

Per quanto questa precisa delimitazione della cerchia degli assistiti sia significativa per una storia della *hospitalitas*, non è questo il punto che qui interessa maggiormente. Per il nostro problema, quello dei rapporti tra le confraternite e i loro ospedali, l'esempio di Lodi è istruttivo perché ci fa intravvedere una stratificazione complessa ma chiaramente differenziata di persone coinvolte nella vita di un ospedale quattrocentesco: la confraternita che lo dirige rimane all'esterno limitando coscienziosamente le proprie competenze di controllo dell'ospedale, mentre all'interno prevale una comunità semireligiosa di dedicati, sostenuta da servitori e professionisti pagati per curare una clientela di malati definita con insolita precisione. Nel caso lodigiano e in altri casi di questo tipo la delimitazione tra la cerchia ristretta dei benefattori (i membri della confraternita) da un lato e il mondo separato dei dipendenti (dedicati, personale) e degli assistiti dall'altro risulta tracciata con chiarezza estrema. Che la *societas* dell'ospedale lodigiano, agli occhi della storiografia liberale ottocentesca, non meritasse il titolo di "confraternita" data la sua qualità di "comitato" fondato dalle autorità, non deve sorprendere. Ciononostante dobbiamo prendere sul serio il fatto che essa si autodefiniva proprio in quel modo – «confraternitas et societas» – e insisteva a dotarsi di molti tratti caratteristici delle confraternite medievali. La differenza con una confraternita ospedaliera tradizionale, come la congregazione dei disciplinati viterbesi, controllati dal vescovo e (normalmente) sostenuti dal comune, non appare dunque di sostanza ma soltanto di grado.

3. *Considerazioni conclusive*

Le esemplificazioni delle pagine precedenti offrono un panorama delle confraternite assistenziali che va dalle associazioni di invalidi e mendicanti alla confraternita-comitato dell'ospedale centrale di Lodi. Non si tratta tuttavia di un quadro completo, né per ampiezza geografica né per casistica delle attività assistenziali svolte dalle confraternite. Nell'impossibilità di prendere in considerazione tutte le variabili, ho infatti privilegiato le confraternite dedite alle funzioni più diffuse (elemosine e ospedali), tralasciando tutte o quasi le forme di assistenza particolari, come il sostegno dei prigionieri e con-

[46] *Ibid.*, p. 156-158 (parte II, cap. XXXVI).

dannati, dei trovatelli e degli orfani, la specializzazione nella distribuzione delle doti, la sepoltura dei poveri. Nemmeno è stato possibile soffermarsi sulle confraternite formate dagli stessi poveri, nelle quali il limite tra lo spazio interno dei benefattori e la sfera esterna degli assistiti si assottiglia in quanto gli assistiti ed i soci del sodalizio erano sostanzialmente identici.

Inoltre, l'organizzazione della nostra casistica secondo la tipologia di assistenza confraternale sviluppata nella prima parte di questo saggio rischia di relegare in secondo piano alcune problematiche storiche che tuttavia vanno affrontate. Si impongono almeno tre quesiti: il primo riguarda la possibilità di misurare l'importanza e l'estensione dell'assistenza prestata dalle confraternite medievali, paragonandola alle prestazioni di tutti gli altri soggetti attivi in questo campo. Il secondo pone attenzione all'evoluzione storica, quindi alle trasformazioni, dell'assistenza confraternale soprattutto negli ultimi secoli del medioevo. Il terzo concerne le funzioni che le opere di misericordia avevano per le stesse confraternite.

Sulla valutazione dell'importanza quantitativa dell'assistenza confraternale le impressioni che si traggono dalla ricerca storica non sono omogenee. Da un lato ci si imbatte in posizioni prudenti o scettiche come quella di Paul Trio il quale, partendo dal caso di Gand (Belgio) e allargando lo sguardo allo spazio intero dei Paesi Bassi e del Belgio, afferma che il livello degli aiuti sostenuti dalle confraternite era in genere scarso[47]. Anche il *corpus* delle fonti confraternali di Colonia, città vicina all'area studiata da Trio, dimostra che solo poche confraternite di quella città si sono cimentate nell'oltrepassare la forma minima di assistenza, ovvero qualche aiuto sporadico ai confratelli in difficoltà: a parte le associazioni soprattutto parrocchiali che distribuivano elemosine ai poveri non si trovano molti altri casi significativi e soprattutto scarseggiano fraternite che gestivano ospedali[48]. Nemmeno le *charités* della Normandia, nonostante la loro denominazione, avevano funzioni caritatevoli intese come aiuti a persone bisognose esterne[49].

Dal lato opposto vi sono numerose testimonianze che attestano un impegno massiccio delle confraternite. Non è necessario rielencare i numerosi esempi già citati, rilevabili tra Venezia, Milano, Firenze, Siena, Roma, Napoli, la Puglia[50] e altre regioni italiane oppure francesi. Per il periodo medievale mancano, a tutt'oggi, indagini che offrano un panorama complessivo sull'ar-

[47] P. Trio, *Volksreligie als spiegel van een stedelijke samenleving. De broederschappen te Gent in de late middeleuwen*, Leuwen 1993, pp. 312-314; P. Trio, *Les confréries des Pays-Bas face au problème de la pauvreté (XV^e^-XVI^e^ siècle)*, in *Confraternite, chiese e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea*, a cura di L. Bertoldi Lenoci, Fasano 1994, pp. 277-288.
[48] Militzer, *Quellen* cit., *passim*.
[49] C. Vincent, *Des charités bien ordonnées: les confréries normandes de la fin du XIII^e^ siècle au début du XVI^e^ siècle*, Paris 1988; Vincent, *Confréries* cit., pp. 82 sgg., parla di crescenti restrizioni e velleità di moralizzazione nell'assistenza confraternale dal secolo XIV in poi.
[50] *Le confraternite pugliesi in età moderna*, a cura di L. Bertoldi Lenoci, 2 voll., Fasano 1988-1990. Per gli altri luoghi menzionati vd. *supra*.

gomento. Per il XVI secolo e l'inizio del XVII, invece, disponiamo dello studio sintetico di Christopher Black; esso prova che un tentativo di questo genere si deve limitare a raccogliere dati da un numero circoscritto di città campione (nel suo caso soprattutto Perugia, Venezia e Roma)[51]. Dal libro di Black risulta che le pratiche assistenziali delle confraternite italiane in età moderna erano, a causa delle realtà economiche e sociali, più necessarie che mai. Se d'un canto si può descrivere una fenomenologia molto ricca di interventi filantropici confraternali, dall'altro si constata che il livello materiale degli aiuti effettivi non era mai, dove lo si può quantificare, sufficiente a coprire il fabbisogno. Inoltre si osserva che le confraternite si adeguavano alle trasformazioni dei criteri di selezione degli assistiti volute dai poteri statali ed ecclesiastici. Per quanto riguarda gli ospedali, la tendenza generale andava nella direzione di un progressivo allontanamento e disimpegno delle confraternite nel secolo XVI, con l'eccezione forse – almeno in Italia – degli ospedali romani.

Sarebbe tuttavia sbrigativo tirare da questi esempi la conclusione che nel campo dell'assistenza confraternale esistesse un'asimmetria tra nord e sud Europa, nel senso che le confraternite nordiche sarebbero state più riluttanti a dedicarsi a pratiche caritatevoli dei loro analoghi mediterranei. Si potrebbero citare subito controesempi[52], tanto da rendere più probabili spiegazioni che non vertono su differenze macro-regionali, ma piuttosto mettono in conto le rispettive situazioni locali; infatti, sembra più promettente indagare sull'insieme dei soggetti coinvolti nel sistema assistenziale di una data città, sulla struttura ecclesiastica, sullo sviluppo delle donazioni dei privati, sulla politica dei comuni e dei principi in contesti storici circoscritti. Bisogna anche tentare di valutare, caso per caso, se e in quale misura una data confraternita rappresenta una forma di assistenza imposta dalle autorità o se essa piuttosto è espressione di un'iniziativa sviluppatasi dal basso. Quest'ultimo aspetto, le strategie adoperate dai bisognosi per costruire reti informali di mutuo sostegno, desta un'attenzione crescente soprattutto tra gli storici dell'età moderna[53].

[51] Black, *Italian confraternities* cit., pp. 151-233. Cfr. anche N. Terpstra, *Apprenticeship of Social Welfare. From Confraternal Charity to Municipal Poor Relief in Early Modern Italy*, in «Sixteenth Century Journal», 25 (1994), pp. 101-120; Terpstra, *Frati, confratelli e famiglie dirigenti: fanciulli esposti tra carità e politica nella Bologna del Rinascimento*, in *Confraternite, chiese e società* cit., pp. 105-114.

[52] Si segnala il caso di Amburgo: G. Brandes, *Die geistlichen Brüderschaften in Hamburg während des Mittelalters*, in «Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte», 34 (1934), pp. 75-176; e soprattutto 35 (1936), pp. 57-98 (in particolare 82-98), e 36 (1937), pp. 65-110 (in particolare 66-72); da ricordare anche la diffusione capillare di *Elendenbruderschaften* in Germania, soprattutto nel nord (vd. nota 4). L'impegno di alcune confraternite negli ospedali di Liegi non si adegua alle osservazioni di P. Trio: vd. P. De Spiegeler, *Les hôpitaux et l'assistance à Liège (XeXVe siècles). Aspects institutionnels et sociaux*, Paris 1987.

[53] M. Dinges, *Neues in der Forschung zur spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Armut?*, in *Von der Barmherzigkeit zur Sozialversicherung* cit., pp. 21-43.

Secondo quesito: come è andata cambiando l'assistenza delle confraternite negli ultimi secoli del medioevo? Come già accennato, si può osservare il verificarsi di un adeguamento degli aiuti confraternali alle nuove esigenze dettate dai fatti e/o sollevate dai poteri secolari e religiosi. Questa tendenza generale non può sorprendere, poiché la forma sociale della *fraternitas* permette, per l'alto grado di flessibilità che la contraddistingue, di evolversi e di trasformare le proprie funzioni in un'interazione continua con la società che la circonda. Se infatti, dal secolo XIII in poi, le confraternite si erano potute inserire nello spazio apertosi tra l'insufficiente offerta di carità da parte delle istituzioni ecclesiastiche e il crescente bisogno reale di assistenza, esse ne furono riallontanate, almeno in parte, quando altri soggetti cominciarono ad occuparsi seriamente del problema. Questi altri soggetti furono i comuni prima e gli stati principeschi poi, i quali cercarono, nel corso di un processo secolare, di aumentare il proprio potere di controllo sugli indigenti e di canalizzare a tale scopo le risorse economiche disponibili.

Nel corso di tale processo storico – lento, come ad esempio nella Venezia nel secolo XVI[54], più rapido a Milano o Bologna tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo[55], segnato da rotture invece nelle regioni toccate dalla Riforma[56] – le funzioni delle confraternite si modificarono: confraternite da tempo esistenti si trasformarono assumendo compiti nuovi, altre furono soppiantate da gruppi nuovi, altre ancora si dissolsero lasciando che le loro attività venissero trasferite ad altre istituzioni. Nonostante queste tendenze generali, si può affermare tuttavia che un campo tipicamente confraternale di assistenza resistette finché esistettero le confraternite: anche se il loro contributo all'offerta complessiva delle opere di assistenza materiale andò senz'altro diminuendo nel XVI secolo, il nucleo della carità confraternale rimase, cioè l'aiuto prestato ai propri soci. In teoria, tale "modello confraternale" di assistenza si opponeva al modello autoritario assunto dai comuni e principi rinascimentali, ma la pratica, ad esempio la storia delle scuole grandi di Venezia, dimostrò che i due modelli potevano coesistere e cooperare. In ogni caso l'aiuto ai propri confratelli rappresenta un ideale che continuò a sottendere alla vita delle fraternite, almeno nelle regioni dove non ebbe il sopravvento il rimprovero luterano di egoismo di gruppo che annullò le basi teologiche dell'assistenza confraternale.

Parlando di «ideale» ci avviciniamo al terzo punto sollevato sopra: quali funzioni aveva, per le confraternite medievali, una dedizione più o meno intensa alle *opera misericordiae*? Vanno rilevati soprattutto due contesti nei quali il nesso tra confraternita e assistenza sviluppò una forza particolare. Da

[54] Pullan, *Rich and Poor* cit., pp. 157-187.
[55] Albini, *La riforma* cit.; Terpstra, *Apprenticeship* cit.
[56] Winckelmann, *Das Fürsorgewesen* cit., parte I, pp. 75-167; Winckelmann, *Die Armenordnungen von Nürnberg (1522), Kitzingen (1523); Regensburg (1523) und Ypern (1525)*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 10 (1912-1913), pp. 242-280; 11 (1914), pp. 1-18.

un lato, le attività caritatevoli contribuivano al processo di istituzionalizzazione di un sodalizio. Questo era evidente nel caso i cui esso gestiva un ospedale, ma vale anche, seppur in misura minore, per le pie associazioni impegnate nella distribuzione di elemosine. Tali attività avevano bisogno di strutture affidabili, regolate da statuti; altrimenti sarebbe stato difficile convincere i benefattori a mettere a disposizione i finanziamenti necessari.

Dall'altro lato l'assistenza era una delle colonne sulle quali si fonda la legittimità di una confraternita agli occhi della società cristiana – oltre alla commemorazione dei vivi e defunti, la ritualità liturgica o paraliturgica, l'etica dell'onestà dei membri e la funzione pacificatrice all'interno delle società urbane[57]. Dalla presenza di questi elementi dipendeva la credibilità della nozione di *fraternitas*, alla quale ogni confraternita doveva per forza appellarsi, indipendentemente dalle denominazioni che le venivano attribuite nei documenti: *societas*, *compagnia*, *confraternitas*, *bruderschaft* o tante altre. Per le confraternite era una questione esistenziale sviluppare fonti di legittimità perché esse erano forme sociali strutturalmente problematiche, sempre esposte all'osservazione dei contemporanei e delle autorità, spesso criticate e a volte vietate. Soltanto se riuscivano a mantenere un livello sufficiente di legittimità esse erano in grado di costruire un'immagine pubblica adeguata per essere ritenute degne di credito presso i potenziali benefattori. In questo circolo di scambi e mediazioni di risorse materiali e spirituali, le attività assistenziali detenevano una posizione chiave.

[57] Su questo aspetto, illustrato attraverso l'esempio della commemorazione dei defunti, vd. Frank, *Bruderschaften, Memoria und Recht* cit.; M. Gazzini, *I disciplinati, la milizia dei frati Gaudenti, il comune di Bologna e la pace cittadina: statuti a confronto (1261-1265)*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria», 101 (2004), pp. 418-437.

L'economia delle confraternite devozionali laiche: percorsi storiografici e questioni di metodo

di Francesco Bianchi

Le ricerche di storia delle confraternite devozionali laiche nel medioevo e quelle di storia economica hanno generalmente seguito tracciati divergenti. I rapporti tra questi due settori scientifici, quindi, sono caratterizzati da uno strabismo storiografico, che induce a riflettere più su quanto resta da scrivere, che su quanto è già stato scritto. In definitiva, rimane ancora da chiarire in che misura e in che modo la storia confraternale e la storia economica possano trarre reciproco vantaggio, prestando maggiore attenzione l'una all'altra.

La questione dev'essere affrontata secondo un duplice punto di vista, in grado di considerare i contributi che la storia economica potrebbe ricevere dalla storia confraternale e viceversa. Si tratta di due facce della stessa medaglia e, in questo caso, la medaglia non è altro che lo studio delle confraternite come soggetti economici, cioè come "aziende". Pertanto, qui verrà esaminata proprio la dimensione economica delle associazioni devozionali laiche, trascurando deliberatamente aspetti più evidenti e noti del mondo confraternale (in particolare quello religioso e quello dell'assistenza), che occupano già uno spazio consolidato nella tradizione storiografica. L'intenzione è quella di offrire delle coordinate bibliografiche e metodologiche in grado di incoraggiare la ricerca in nuove direzioni, ma senza la pretesa di esaurire la comprensione di tematiche in larga parte inesplorate e, proprio per questo motivo, particolarmente stimolanti.

Ci si riferirà principalmente al contesto dell'Italia centro-settentrionale e al periodo tardomedievale, pur accennando a realtà transalpine e ad epoche successive a quella indicata (la scelta dell'arco cronologico dipende in buona parte dalla reperibilità delle fonti contabili). Inoltre, si rimanderà a documentazione inedita e depositata presso archivi della Terraferma veneta, per fornire esempi concreti di quanto si intende dimostrare o proporre, attingendo informazioni dalle carte appartenenti a sodalizi di cui ci si è occupati personalmente. La questione si complicherebbe troppo se in questo discorso fos-

Nel testo si adotteranno i termini "scuola" e "fraglia" come sinonimi di "confraternita". Ringrazio di cuore Reinhold Mueller ed Edoardo Demo per la loro preziosa consulenza.

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online)

sero incluse anche le corporazioni di mestiere che gestivano strutture e servizi di tipo devozionale e/o assistenziale, per cui si citeranno quelle istituzioni solo in funzione del tema principale[1].

Nella casistica, invece, saranno comprese le confraternite che reggevano il governo di ospedali e si utilizzerà la documentazione contabile di questi enti alla stregua di altre fonti confraternali. Infatti, sebbene la rilevanza sociale, politica ed economica di certi grandi ospedali possa in qualche modo adombrare quella delle confraternite che li gestivano, in termini propriamente istituzionali erano gli ospedali a dipendere dalle confraternite che ne detenevano lo *ius patronatus* (e non il contrario): la struttura organizzativa, le strategie finanziarie, la nomina degli amministratori ospedalieri erano tutte espressioni delle scelte operate da un capitolo confraternale e, di conseguenza, anche i documenti prodotti da quelle amministrazioni ospedaliere riflettono le capacità (o le incapacità) gestionali dei sodalizi di riferimento.

Questo saggio consta di tre parti. Nella prima parte verranno esaminati criticamente i principali studi di storia confraternale che hanno prestato più o meno attenzione alle questioni economiche. Non sarà possibile costruire una parallela rassegna di studi di storia economica che abbiano considerato in maniera approfondita l'economia delle confraternite, ma questa situazione è strettamente legata agli sviluppi (e alle carenze) della storiografia confraternale. Nella seconda parte si discuteranno le chiavi di lettura indispensabili per cogliere la rilevanza economica della documentazione prodotta dalle fraglie, ai fini di una più completa comprensione di queste associazioni e con l'intento di offrire alla storia dell'economia alcuni spunti per includere l'analisi delle finanze confraternali nella più generale comprensione dei meccanismi che presiedevano al funzionamento degli spazi economici (in particolare quelli urbani). La terza parte proporrà un modello interpretativo che – confrontandosi con gli sviluppi più recenti delle scienze economiche – sappia elaborare un'interpretazione delle realtà confraternali in maniera organica rispetto all'economia tardomedievale e al pensiero economico sviluppato in quel tempo.

[1] Per una puntale analisi delle intersezioni, spesso problematiche, tra storiografia confraternale e storiografia delle corporazioni cfr. M. Gazzini, *Confraternite/corporazioni: i volti molteplici della «schola» medievale* (1998), ripubblicato in Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 59-81. Per alcune riflessioni sulla natura della «solidarietà corporativa che si connette in qualche modo alle parallele esperienze confraternali», cioè sulle iniziative di tipo confraternale promosse dalle associazioni professionali, cfr. R. Greci, *Economia, religiosità, politica. Le solidarietà delle corporazioni medievali nell'Italia del Nord*, in *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa Medieval*, Atti della XIX Semana de Estudios Medievales, Estella 20-24 luglio 1992, Pamplona 1993, pp. 75-99 (cit. a p. 76). Sull'intreccio istituzionale e sociale che intercorreva fra il mondo delle confraternite e quello delle attività produttive a Venezia e in altre città europee, a partire dal XIII secolo, cfr. R. Mackenney, *Tradesmen and traders. The World of the Guilds in Venice and Europe, c. 1250 - c.1650*, Totowa 1987, pp. 44-77 *passim.*

1. *Confraternite laiche ed economia: una rassegna di studi*

La storiografia confraternale rientra in un campo di studi difficile da controllare e inquadrare in discorsi di carattere generale, soprattutto a causa di una bibliografia non solo sterminata, ma anche frammentata e a volte di difficile accesso[2]. Ci si deve limitare, quindi, a discutere le principali rassegne storiografiche dedicate ai sodalizi devozionali laici del periodo medievale e i più significativi studi confraternali dove è possibile rintracciare analisi di tipo economico.

Partendo proprio dalle rassegne pubblicate negli ultimi trent'anni, emerge chiaramente come la discussione dei principali orientamenti della storiografia confraternale (italiana e internazionale) non abbia mai rilevato la presenza di uno specifico filone di studi dedicato alle tematiche economiche, a dimostrazione della sua inconsistenza o dell'impossibilità che nuovi orientamenti scientifici potessero affermarsi sulla base di sporadiche indagini, magari limitate a realtà locali[3]. Qualche volta ci si è sforzati di sottolineare

[2] Un ampio e aggiornato repertorio di risorse per lo studio delle confraternite devozionali laiche dell'Europa occidentale nel Medioevo è disponibile on-line: M. Gazzini, *Confraternite religiose laiche*, <http://www.rm.unina.it/repertorio/confrater.html>. Ulteriori informazioni bibliografiche si possono ricavare in *Bibliografia medievistica di storia confraternale,* a cura di Gazzini, in «Reti Medievali - Rivista», 5 (2004), all'URL: <http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/biblio/Gazzini.htm>; una versione più ampia e aggiornata di questa bibliografia – comprendente circa seicento titoli di studi dedicati alle confraternite italiane tra il 1900 e il 2005, divisi in opere di carattere generale e ricerche locali – si trova in Gazzini, *Le confraternite italiane: periodi, problemi, storiografie*, in Gazzini, *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 22-57. La difficoltà di uso dell'immensa bibliografia confraternale è denunciata in D. Zardin, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, in «Società e storia», 10 (1987), n. 35, p. 81.

[3] Fra le principali rassegne che non fanno cenno a tematiche economiche si ricordano, in ordine cronologico: L. Orioli, *Per una rassegna bibliografica sulle confraternite medievali*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. s., 17-18 (1980), pp. 75-105; Zardin, *Le confraternite in Italia* cit., pp. 81-137; Ch.-M. de La Roncière, *Le confraternite in Europa fra trasformazioni sociali e mutamenti spirituali*, in *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del tardo Medioevo*, a cura di S. Gensini, Pisa 1998, pp. 325-382; L. Pamato, *Le confraternite medievali. Studi e tendenze storiografiche*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp. 9-51. Il saggio di Luciano Orioli compare su un numero della rivista «Ricerche di storia sociale e religiosa» quasi interamente dedicato alla pubblicazione degli atti di una tavola rotonda sulle confraternite in Italia tra Medioevo e Rinascimento (Vicenza, 3-4 novembre 1979): nessuno fra gli interventi lì pubblicati, però, è incentrato su questioni di carattere economico-finanziario. Il saggio di Lorenza Pamato, invece, mette in luce come gli studi sulle fraglie usciti negli ultimi decenni abbiano privilegiato sempre un particolare punto di vista, senza mai riuscire a cogliere la dimensione confraternale nel suo insieme; alcuni storici hanno interpretato la confraternita principalmente come realtà religiosa e devozionale, altri come realtà associativa, intendendo ulteriori sfaccettature in funzione della prospettiva adottata e non in maniera autonoma. Sebbene l'autrice dichiari che la tendenza più recente tenda a coniugare i risultati ottenuti dai «church historians» con quelli dei «social historians», è comunque significativo che in questa più recente rassegna non trovi spazio alcun riferimento alle confraternite intese come soggetti economici; in tal modo si spiega pure la completa assenza di riferimenti alla documentazione contabile e patrimoniale delle confraternite nel capitolo dedicato alle fonti sfruttate dagli studi confraternali (*Le fonti e i temi*: pp. 23-29), nonostante la presenza in questo stesso numero della rivista «Quaderni di storia religiosa» di un saggio rivolto all'analisi di documenti contabili delle confraternite

l'importanza di estendere le ricerche anche in ambito economico, sfruttando le fonti contabili che giacciono negli archivi, il più delle volte inesplorate; più spesso ci si è limitati a esporre l'argomento un po' ingenuamente, liquidandolo magari con un frettoloso cenno all'obbligo di pagamento di quote sociali ed elemosine contenuto nelle fonti statutarie interne.

Nella sezione che gli Annali della *Storia d'Italia* Einaudi hanno dedicato alle confraternite devozionali (1986), Roberto Rusconi ha rilevato la presenza di «un'analisi di carattere meramente economico della documentazione, peraltro senza dubbio assai ricca, accumulata nel corso dei secoli dalle confraternite», ma senza rimandare ad alcuna bibliografia specifica[4]. Tre anni dopo, la monografia di Christopher Black sulle confraternite italiane del XVI secolo ha riservato un capitolo alla discussione delle finanze confraternali, restituendo un panorama degli studi poco confortante[5]. Più recentemente, l'attenzione per l'economia delle fraglie e gli appelli ad occuparsene si sono un po' intensificati, pur non trovando una collocazione specifica e sistematica nel dibattito in corso e, più in particolare, nel confronto fra le discordanti tendenze della storiografia italiana e della storiografia anglosassone, comunque in via di ricomposizione[6].

romane: A. Esposito, *Amministrare la devozione. Note dai libri sociali delle confraternite romane (secc. XV-XVI)*, pp. 195-223.

[4] R. Rusconi, *Confraternite, compagnie e devozioni*, in *Storia d'Italia Einaudi, Annali 9*, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. Chittolini, G. Miccoli, Torino 1986, pp. 467-506 (p. 470).

[5] Ch. F. Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento*, Milano 1992 (Cambridge 1989), pp. 163-173. Secondo Black, «si conosce poco dell'attività finanziaria delle confraternite e delle loro istituzioni assistenziali: l'argomento non ha avuto molto successo tra gli storici che si sono occupati di confraternite, ed è comprensibile, poiché è difficile trovare documentazione e, laddove è disponibile, si trova sempre in stato di disordine e di cattiva conservazione, come nel caso di Perugia. Solo poche confraternite mettevano sistematicamente in ordine i loro documenti, cosa di cui alcuni vescovi e il Consiglio dei Dieci a Venezia si lamentavano: la maggioranza dei funzionari probabilmente pensava che fosse utile conservare solo i documenti che provavano i titoli di proprietà e di entrata» (p. 163). Sono giudizi non del tutto condivisibili, soprattutto nel momento in cui li si confronta con la ricchezza della documentazione contabile tardomedievale di alcune confraternite venete (Ca' di Dio e Scuola della Carità di Padova, Santa Maria dei Battuti di Treviso e Sant'Antonio Abate di Vicenza, per fornire alcuni esempi).

[6] Sugli ultimi orientamenti della storiografia confraternale – particolarmente impegnata ad approfondire, con un taglio più interdisciplinare rispetto al passato, diversi aspetti sociali, culturali e politici delle associazioni devozionali, oltre ovviamente ai tradizionali temi religiosi – cfr.: Pamato *Le confraternite medievali* cit.; Ch. F. Black, *The development of confraternity studies over the past thirty years*, in *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000, pp. 9-29; Gazzini, *Le confraternite italiane* cit., pp. 10-21. La rassegna di Christopher Black riferisce (pp. 11-12) sull'utilizzo di fonti contabili confraternali da parte di alcuni studiosi (Pullan, Cohn e Banker), ma è inserita in una miscellanea che esclude programmaticamente digressioni di tipo economico («This collection aims to demonstrate both some of the common themes which shape recent scholarly approaches to Italian confraternity studies, and the variety of methodological and ideological approaches that characterize the field. Fifteen international scholars, both established and new, demonstrate how the ritual kinship found in confraternities was a significant factor in the social, political, and religious construction of early modern Italy»: N. Terpstra, *Introduction. The politics of ritual kinship*, in *The Politics of Ritual Kinship* cit., p. 4). La disamina di Marina Gazzini accenna (p. 19) allo spoglio della documentazione contabile e fiscale delle confraternite

Il panorama degli studi che si sono occupati di economia confraternale è apparentemente più incoraggiante di quello proposto dalle rassegne, ma non è tutto oro ciò che luccica e gli studi a cui si fa riferimento non contribuiscono sempre nella stessa misura a fornire dati e informazioni utili alla storia economica. In alcuni casi lo spoglio della documentazione contabile confraternale non è finalizzato alla valutazione di fatti economici; in altri casi l'indagine economica si ferma a un livello superficiale, magari a causa della scarsa dimestichezza degli studiosi di confraternite con le fonti contabili, e così i risultati ottenuti non si prestano a ulteriori approfondimenti o non sono integrabili con l'analisi di altre realtà economiche dello stesso contesto territoriale. D'altra parte, la relativa sterilità di questo ambito scientifico trova un effettivo riscontro nell'assenza di qualsivoglia monografia dedicata alle questioni economiche confraternali, mentre gli studi in grado di soddisfare insieme le esigenze della storia confraternale e quelle della storia economica sono complessivamente pochi[7].

Uno dei primi tentativi di indagare le attività finanziarie delle confraternite risale a un intervento presentato nel 1969 da Giuseppe Mira, che però non fa riferimento alla documentazione contabile e, invece, propone le proprie riflessioni sulla scorta delle fonti statutarie di alcune confraternite emi-

sia per lo studio della loro gestione economico-patrimoniale sia per una rivalutazione della storia religiosa. Anche i lavori di sintesi relativi a contesti regionali propongono sporadici riferimenti a lavori che si sono occupati di economia confraternale o alla rilevanza delle fonti contabili: G. Casagrande, *La recente storiografia umbra sulle confraternite. Prospettive di ricerca*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. s., 17-18 (1980), pp. 135-144 (l'autrice sostiene che la documentazione confraternale presente negli archivi umbri si presta, tra l'altro, a indagare «la vita economica delle fraternità, i loro mezzi di sostentamento, il modo di amministrarli e di impiegarli»: p. 144); Ch. M. de La Roncière, *Les confréries à Florence et dans son contado aux XIVe-XVe siècles*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge (France, Italie, Suisse)*, Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985, Rome 1987, pp. 297-339 (sono riportate alcune brevi considerazioni sulla rilevanza finanziaria delle confraternite fiorentine nel tardo medioevo, in particolare come istituzioni beneficiarie di elemosine e lasciti testamentari: pp. 314-321 *passim*); G. De Sandre Gasparini, *Il movimento delle confraternite nell'area veneta*, in *Le mouvement confraternel* cit., pp. 361-394 (indica un solo lavoro che utilizza fonti contabili confraternali della Terraferma veneta: p. 365 e n.); E. Grendi, *Morfologia e dinamica della vita associativa urbana: le confraternite a Genova fra i secoli XVI e XVIII*, in «Atti della Società ligure di storia patria», n. s., 69 (1965), pp. 239-311 (riguarda un periodo successivo a quello considerato in questa sede, ma non sfiora nessuna questione economica).

[7] La miscellanea *L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII)*, Atti del seminario *L'uso del denaro nei luoghi pii (secoli XVI-XVIII)*, Trento 19-20 novembre 1998, a cura di A. Pastore, M. Garbellotti, Bologna 2001 si presenta con l'obiettivo «di focalizzare gli aspetti economici di ospedali, confraternite assistenziali, enti gestiti dal clero regolare e Monti di pietà, al fine di controbilanciare la storiografia tradizionale attenta soprattutto agli aspetti religiosi e caritativi, certamente importanti, anzi centrali e insiti nella natura di questi istituti, ma non storicamente esaustivi»: M. Garbellotti, *Introduzione*, p. 8. Tuttavia, i saggi pubblicati riguardano principalmente l'età moderna e non dedicano un'attenzione specifica alle questioni economiche delle confraternite medievali, tranne un solo intervento, che riguarda la crescita e la gestione del patrimonio di un ospedale retto da una confraternita bolognese (secc. XV e XVI): M. Th. Sneider, *Il patrimonio dell'Ospedale di Santa Maria della Morte in Bologna*, pp. 131-151.

liane di battuti, pur rimarcando come lo studio dell'economia confraternale possa giovare alla storia economica[8]. In seguito sono comparse indagini rivolte ad approfondire la comprensione delle attività devozionali e sociali delle fraglie attraverso la consultazione di varie fonti, non solo quelle normative (inizialmente privilegiate dalla storiografia confraternale), ma pure quelle contabili, che però non sono state sfruttate per un'analisi di tipo economico[9]. Va da sé che esistono pure contributi che hanno saputo esaminare alcuni aspetti della gestione economica delle confraternite senza ricorrere a documenti di natura contabile[10].

L'utilizzo di documenti contabili ha prodotto risultati migliori – nell'ottica della storia economica – con monografie o saggi dedicati ai sodalizi di alcune importanti città italiane (Roma, Firenze, Bologna, Venezia), non soltanto per l'ampiezza di questo genere di studi, in grado di cogliere i fenomeni confraternali in tutta la loro complessità, ma anche per la capacità di valutare le varie caratteristiche e iniziative delle associazioni devozionali laiche in relazione ai più ampi spazi sociali, culturali, politici ed economici in cui agivano.

Il quinto numero della rivista «Ricerche per la storia religiosa di Roma» (1984) è interamente dedicato alla pubblicazione degli atti di un colloquio sulla storia delle confraternite romane (Roma, 14-15 maggio 1982) e raccoglie

[8] G. Mira, *Primi sondaggi su taluni aspetti economico-finanziari delle confraternite dei Disciplinati*, in *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei Disciplinati*, Atti del convegno internazionale di studio, Perugia, 5-7 dicembre 1969, Perugia 1972, pp. 229-260. Questo saggio si riferisce a un ampio arco cronologico – compreso tra il XIII e il XVIII secolo – ma si limita ad elencare le principali voci di entrate/uscite di un bilancio confraternale e ad indicare l'esistenza di alcune cariche interne legate alla gestione amministrativa delle associazioni dei disciplinati. Nel 1982 lo stesso autore ha presentato un altro contributo su questi temi: Mira, *Aspetti economici delle confraternite romane*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), pp. 221-235; qui Mira ha sostenuto che la confraternita – intesa come associazione con una struttura regolamentata e con precise finalità devozionali e/o assistenziali – è interessata da una specifica rilevanza economica: «il fatto economico è per sua natura un fatto complesso; quindi tale complessità si ritrova anche negli aspetti economici delle confraternite; talora in modo tenue, talora in modo più massiccio, ma soprattutto in modo differenziato» (p. 221). Ovviamente la differenziazione della rilevanza economica di una confraternita dipende dai suoi fini, dalla sua organizzazione e dai mezzi di cui dispone, quantunque questa complessità non trovi adeguato sostegno nella limitata casistica offerta da Mira, che illustra solo i casi di pochi sodalizi romani in età moderna, di cui discute i bilanci distinguendo gli aspetti erogativi da quelli acquisitivi. Sia per le entrate che per le uscite, poi, sono considerate – seppure in maniera non troppo dettagliata e senza un riscontro di tipo quantitativo – la natura e la gestione delle singole voci che componevano il bilancio confraternale, la cui struttura risentiva, appunto, della disponibilità economica e degli obiettivi perseguiti da ogni singola istituzione.

[9] In questa tipologia di studi rientrano D. E. Bornstein, *Corporazioni spirituali: proprietà delle confraternite e pietà dei laici*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. s., 48 (1995), pp. 77-90 e Bornstein, *The bounds of community: commune, parish, confraternity, and charity at the dawn of a new era in Cortona*, in *The Politics of Ritual Kinship* cit., pp. 67-81.

[10] Si vd., a titolo di esempio, G. Comino, *Sfruttamento e ridistribuzione di risorse collettive: il caso delle confrarie dello Spirito Santo nel Monregalese dei secoli XIII-XVIII*, in «Quaderni storici», 27 (1992), n. 81, pp. 687-702. Si tratta di un'analisi sull'amministrazione delle risorse di alcune confraternite di Mondovì, basata sullo spoglio di 130 testamenti (quindi non su documentazione contabile e/o confraternale).

tre contributi su temi economici confraternali[11]. In particolare, il lavoro di Marco Borzacchini – che analizza la gestione economica della confraternita romana della Santissima Trinità dei Pellegrini nella seconda metà del Cinquecento – coniuga molto bene l'analisi delle finanze confraternali con la comprensione della rilevanza sociale di quel sodalizio, a dimostrazione che la varietà e l'efficacia dei servizi assistenziali offerti dalle confraternite non possono prescindere dallo studio della struttura quantitativa e gestionale dell'amministrazione economica: più un'associazione è in grado di incrementare il proprio patrimonio e di maneggiarlo in maniera efficiente, più avrà a disposizione risorse da destinare alle attività devozionali e/o assistenziali. Nella fattispecie, l'analisi del bilancio confraternale ha permesso di comprendere in che modo la Trinità dei Pellegrini riuscì a prendersi cura, durante il Giubileo del 1575, di circa 170.000 pellegrini, più 7.000 convalescenti ricoverati presso l'ospedale che gestiva: «È chiaro dunque che la ampiezza, l'incisività, l'efficienza stessa di questo intervento, essenziale per far fronte alle carenze nelle strutture assistenziali della città, postulino una base patrimoniale consistente, o quanto meno il sostegno di mezzi adeguati»[12].

Se l'intervento di Borzacchini sfrutta bene la contabilità di una confraternita per migliorare la conoscenza non solo di quella istituzione, ma anche dell'intero sistema assistenziale romano nel secondo Cinquecento, un altro studio sulle confraternite romane ha il merito di estendere i risultati che emergono dall'esame dell'economia confraternale al di là della mera comprensione delle effettive dinamiche devozionali o assistenziali di quelle associazioni, e di valersene per avanzare considerazioni che riguardano l'intera economia urbana[13]. Pur denunciando la frammentarietà della documentazione contabile tardomedievale dei sodalizi romani (spesso a capo di ospedali), Anna Esposito sottolinea la crescente importanza che l'aspetto finanziario andava assumen-

[11] Mira, *Aspetti economici* cit.; M. Borzacchini, *Il patrimonio della Trinità dei Pellegrini alla fine del Cinquecento*, pp. 237-260; A. Serra, *Funzioni e finanze delle confraternite romane tra il 1624 e il 1797*, pp. 261-292.

[12] Borzacchini, *Il patrimonio della Trinità* cit., p. 240. In tempi normali questa confraternita era in grado di assistere annualmente oltre 20.000 tra pellegrini e convalescenti (p. 256). Lo studio dei bilanci di più anni consecutivi ha permesso di valutare la solidità finanziaria di un ente che, sebbene coinvolto in attività molto dispendiose, ha rivelato una concreta capacità gestionale: «in sostanza gli amministratori della confraternita si dimostrano sempre molto accorti e animati da realismo nel pianificare l'aspetto economico-finanziario dell'opera a loro affidata, il che è forse la ragione più importante per spiegare i risultati conseguiti» (p. 260). Purtroppo, mancano riferimenti precisi alle modalità con cui l'amministrazione confraternale teneva la contabilità e gestiva i flussi di denaro liquido in entrata e in uscita, così come manca del tutto un profilo biografico degli amministratori impegnati in questo genere di attività. In questo modo l'amministrazione dell'ente resta priva di un'analisi in grado di valutarne pienamente non solo la rilevanza economica, ma anche l'organizzazione gestionale.

[13] Esposito, *Amministrare la devozione* cit. Anche qui si sottolinea come «la gestione dei beni [di una confraternita] viene così a costituire una parte importante della sua attività, quasi alla pari di quella religiosa e caritativa, che peraltro possono essere esercitate compiutamente proprio grazie alla prosperità economica del sodalizio» (p. 204). Tra l'altro, in questo saggio è fornita per la prima volta una bibliografia minima di riferimento per chi si occupa di finanze confraternali (p. 213 n.).

do all'interno della vita confraternale, un fenomeno che spiega per quale motivo, nel XV secolo, la documentazione normativa di queste associazioni prestasse maggiore attenzione ai problemi amministrativi legati alla gestione del patrimonio, che nel corso dei decenni era costantemente cresciuto grazie a lasciti e donazioni. Tra l'altro, più il patrimonio di una fraglia lievitava, più l'organigramma delle cariche confraternali preposte alla sua amministrazione si complicava e, allo stesso modo, i documenti legati al maneggio delle risorse finanziarie e alla conduzione dei beni immobiliari si moltiplicavano. Questo saggio esamina poi la natura e la consistenza delle diverse voci che contribuivano alla formazione del patrimonio e del bilancio confraternali, constatando che non sempre c'è corrispondenza tra la gestione auspicata dalle fonti normative e quella effettiva[14]. Inoltre, si sofferma sulle strategie di gestione del patrimonio immobiliare atte a conservarne l'integrità e la redditività – a fronte di un processo di erosione provocato dall'azione del patriziato urbano a danno dei beni dei luoghi pii – e individua il ricorso a soluzioni finanziarie diffuse nell'ambiente mercantile di quel periodo (nella fattispecie l'utilizzo del deposito bancario), stabilendo un preciso nesso tra le modalità di gestione di un luogo pio e quelle di società commerciali o produttive[15].

Lo spoglio di quattro registri contabili ha permesso ad Amleto Spicciani di indagare le attività assistenziali della congregazione fiorentina dei Buonomini di San Martino tra il 1442 e il 1472[16]. I dati raccolti non hanno condotto ad approfondimenti su specifici fattori economici, ma hanno certamente contribuito a fornire alcune indicazioni sulle caratteristiche e i problemi dell'economia di Firenze del secondo Quattrocento, in particolare per quanto concerne le condizioni del mercato del lavoro. Nel 1994 gli studi sul mondo confraternale fiorentino del tardo medioevo si sono arricchiti di una monumentale monografia, scritta da John Henderson. Fra i tanti argomenti sviluppati dallo studioso inglese ha trovato ampio spazio anche l'analisi della ricchezza e della struttura dei bilanci di alcune confraternite fiorentine dei laudesi e dei disciplinati, con particolare attenzione alla ricchissima compagnia di Orsanmichele. Nel 1348 il patrimonio di quest'ultima associazione era valutato più di 350.000 fiorini, tant'è che nella seconda metà del Trecento garantiva un considerevole sostegno finanziario al comune, un legame che permette di allacciare la comprensione del sistema finanziario confraternale a quella della spesa pubblica[17].

[14] Anna Esposito nota delle discrepanze tra la normativa sui contributi che i soci delle confraternite dovevano versare periodicamente e gli effettivi pagamenti delle quote sociali registrati nella documentazione contabile: *ibid.*, pp. 197-198.
[15] *Ibid.*, pp. 198-203.
[16] A. Spicciani, *The "Poveri Vergognosi" in Fifteenth-Century Florence. The first 30 years' activity of the Buonomini di S. Martino*, in *Aspects of Poverty in Early Modern Europe*, I, a cura di T. Riis, Firenze 1981, pp. 119-182.
[17] J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994 (Firenze 1998), pp. 101-109, 146-150, 168-195 e 196-237 *passim*; il dato sulla ricchezza della compagnia di Orsanmichele nel 1348 proviene dalla *Cronica* di Matteo Villani.

Nel suo studio sulle confraternite di Bologna nel Rinascimento Nicholas Terpstra dedica due paragrafi all'organizzazione amministrativa e finanziaria di quei sodalizi[18]. La costante crescita della ricchezza confraternale – dovuta al flusso ininterrotto, ancorché irregolare, di lasciti e donazioni – comportò nel corso del tempo l'organizzazione di un sistema amministrativo via via più complesso e una maggiore attenzione da parte degli ufficiali delle fraglie all'adozione di tecniche contabili più raffinate, adeguate a una maggiore complessità patrimoniale e gestionale (come già rilevato da Anna Esposito per le confraternite romane): «the complex financial obligations of wealthier confraternities forced members into creating more bureaucratic administration capable of handling the business of worship and charity»[19]. In aggiunta, nel considerare le politiche immobiliari delle fraglie bolognesi Terpstra nota delle variazioni a cavallo tra XV e XVI secolo, quando gli investimenti si spostarono dalle proprietà urbane a quelle rurali, assecondando in questo modo le strategie del patriziato locale: «by moving into countryside, lay confraternities were imitating Bologna's patricians; more to the point, they were becoming one of the vehicles by which those patricians could make their rural investments». Il mercato della terra forniva alle confraternite la possibilità di investimenti finanziari attraverso la stipulazione di livelli enfiteutici francabili con *pactum retrovendendi*, in grado di assicurare al sodalizio (nel ruolo di acquirente) una rendita del 5-6% sul capitale investito, mentre il venditore conservava l'uso del terreno "venduto" e poteva investire il capitale incassato per ulteriori acquisizioni fondiarie. In questo modo il ceto dirigente bolognese, che deteneva il controllo politico delle principali confraternite, era in grado di sfruttare le finanze delle associazioni devozionali laiche per ottenere capitali a basso costo da investire nel mercato della terra, sottraendo però risorse alle attività assistenziali[20].

Sulla gestione dei patrimoni immobiliari e sulle strategie finanziarie delle opere pie (confraternite e ospedali) di Bologna, tra medioevo ed età moderna, si è soffermato anche Matthew Thomas Sneider, che attribuisce a quelle istituzioni la capacità di saper investire le proprie risorse «with an eye to the creation of efficient, rationally organized, and remunerative patrimonies, capable of securely supplying revenue», secondo dinamiche che stimolavano a loro volta l'apprendimento di capacità gestionali atte a sostenere lo sviluppo delle politiche patrimoniali. La ricchezza accumulata e amministrata dai luoghi pii bolognesi interagiva poi con la vita economica cittadina, intrecciando rapporti su più livelli con i circuiti finanziari pubblici e privati: costi-

[18] N. Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995, pp. 144-170.
[19] *Ibid.*, pp. 150-151 (cit. a p. 151).
[20] Sul rapporto tra patriziato bolognese, confraternite, investimenti finanziari e mercato della terra cfr. *ibid.*, pp. 165-170 (cit. a p. 165). Sui contratti di retrovendita cfr. G. Corazzol, *Fitti e livelli a grano. Un aspetto del credito rurale del '500,* Milano 1979, pp. 15-21.

tuiva una fonte di capitali per il ceto dirigente locale (come già appurato da Terpstra), finanziava il debito pubblico, alimentava il mercato del grano, sosteneva attività produttive (tessile), stimolava fitti rapporti d'affari con mercanti e artigiani locali (in particolare per l'acquisto di beni e servizi). «The economic importance of these institutions, however, trascends their lending activity – Bolognese opere pie could not, given their enormous wealth, be anything but tremendously influential within the urban economy»[21].

Alcuni cenni sul governo delle risorse accumulate dalla confraternita parmigiana di Santa Maria della Steccata, a cavallo tra XV e XVI secolo, sono confluiti in un saggio di Cristina Cecchinelli, che tra l'altro descrive le modalità con cui il sodalizio drenava cospicue ricchezze e il loro utilizzo, pur non approfondendo gli aspetti quantitativi di questo circuito economico. Le spese per il finanziamento delle attività assistenziali e devozionali, ma anche per la costruzione di una nuova e grandiosa chiesa (consacrata nel 1539), rispondevano a criteri gestionali rigorosi, che trovavano riscontro nelle dettagliate norme dedicate dagli statuti confraternali all'amministrazione del patrimonio[22].

L'economia delle confraternite veneziane ha ricevuto una certa attenzione dagli storici. La celebre monografia di Brian Pullan sul sistema assistenziale veneziano del periodo rinascimentale propone tra i vari argomenti trattati un dettagliato esame della gestione economica delle scuole grandi, attraverso l'analisi dei patrimoni, dei bilanci e delle strategie gestionali. Ne emerge un profilo che individua nelle transazioni disposte dalle amministrazioni confraternali l'assolvimento di precise funzioni caritative, così come il rispetto degli obblighi imposti dalla Signoria, sia per soddisfare le esigenze della politica fiscale e finanziaria dello stato marciano, sia per equipaggiare la flotta militare: in questa maniera una parte considerevole delle risorse confraternali confluiva nel circuito economico generato dalla spesa pubblica[23]. L'economia delle scuole piccole, invece, trova spazio in una monografia di Francesca Ortalli, che discute l'organizzazione amministrativa delle confraternite minori e la loro gestione patrimoniale, senza però il supporto della documentazione contabile (del tutto inesistente fino al XV secolo) e basandosi invece sulle fonti normative interne (le *mariegole*)[24].

Per quanto concerne altri contesti urbani, si segnalano qui due studi particolarmente significativi per aver fornito un'accurata analisi della contabilità di due ospedali gestiti da confraternite, favorendo così la comprensione

[21] M. Th. Sneider, *Charity and property. The wealth of opere pie in early modern Bologna*, in *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo a oggi*, a cura di V. Zamagni, Bologna 2000, pp. 131-151 (citt. a pp. 141 e 149).
[22] C. Cecchinelli, *Tra culto civico e aspirazioni politiche: la confraternita dell'Annunciazione in S. Maria della Steccata a Parma*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 70 (2006), pp. 83-129 *passim*.
[23] B. Pullan, *La politica sociale della Repubblica di Venezia, 1500-1620*, I, *Le Scuole Grandi, l'assistenza e le leggi sui poveri*, Roma 1982 (Oxford 1971), pp. 150-210.
[24] F. Ortalli, *«Per salute delle anime e delli corpi». Scuole piccole a Venezia nel tardo Medioevo*, Venezia 2001, pp. 145-181.

della struttura amministrativa di questi enti e valorizzando i dati acquisiti per approfondire la storia economica dei centri a cui appartenevano. Una monografia sull'ospedale della scuola di Santa Maria dei Battuti di Mestre esamina la consistenza e la gestione del patrimonio immobiliare, la struttura del bilancio amministrativo e la prassi contabile che emerge dalle fonti consultate. I dati ricavati dallo spoglio di quei documenti offrono poi l'aggancio per considerazioni sulla storia monetaria (il valore fluttuante del ducato d'oro rispetto alle lire di piccoli veneziane prima del 1455) e sulla storia dei prezzi (frumento, farina, vino, cera, olio), sfruttando in questo modo le potenzialità degli archivi confraternali al di là della storia confraternale[25]. Una monografia sull'ospedale della Ca' di Dio (o Domus Dei) di Padova, retto dalla fraglia di Santa Maria dei Battuti, prende in esame anche diverse questioni di carattere economico relative a quell'ospedale, che nel corso del Quattrocento si specializzò nell'assistenza all'infanzia abbandonata: la struttura e il funzionamento dell'amministrazione; la composizione del bilancio; la gestione patrimoniale e finanziaria; l'organigramma, i compensi e le condizioni di lavoro del personale salariato; le relazioni d'affari tra l'ospedale e altri fornitori di beni o servizi (manovali, artigiani, mercanti); i prezzi del grano sul mercato locale, con alcune considerazioni sul rapporto prezzi/salari; la diffusione in città e nel contado delle professioni esercitate dai mariti delle balie al servizio della Ca' di Dio, dai padri naturali degli esposti e dai padri adottivi[26].

Spostando la mira al di là delle Alpi, si trova un articolo di Evelyne Vieules, dedicato allo studio di un registro contabile della confraternita di Notre-Dame della chiesa di Saint-Nicolas, nel quartiere Saint-Cyprien di Tolosa. Il registro contiene i conti (entrate/uscite) di 53 anni di attività (1493-1546), due inventari di beni ed elenchi di amministratori e di membri della confraternita che permettono, in alcuni casi, di risalire al mestiere dei confratelli. Trattandosi di un'associazione la cui base di reclutamento non valicava i confini del quartiere di appartenenza, coincidente in questo caso con la zona più povera della città, l'elenco delle professioni torna utile per una parziale ricostruzione della loro diffusione in quella zona di Tolosa e in questo modo rientra pienamente negli interessi della storia economica, tanto più se quel genere di informazioni non è reperibile in fonti di altro tipo[27].

[25] A. Checchin, *La Scuola e l'Ospedale di S. Maria dei Battuti di Mestre dalle origini al 1520*, Mestre 1996, pp. 50-70. L'amministrazione della confraternita e quella dell'ospedale erano unificate; solo dal 1552 si cominciò a distinguere le spese sostenute dalle due istituzioni (p. 61).

[26] F. Bianchi, *La Ca' di Dio di Padova nel Quattrocento. Riforma e governo di un ospedale per l'infanzia abbandonata*, Venezia 2005, pp. 76-131, 179 e 187. Anche nel caso della Ca' di Dio il patrimonio della confraternita e quello dell'ospedale erano gestiti, senza distinzioni, insieme al beneficio della chiesa della Domus Dei (p. 52 e n.). Sempre riguardo a Padova, cfr. le considerazioni sulla contabilità della confraternita di Sant'Antonio Confessore per l'intervallo 1484-1488, proposte in B. Varanini, *Spunti per una indagine sull'economia della confraternita (anni 1484-1488)*, in *Liturgia, pietà e ministeri al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo*, a cura di A. Poppi, Vicenza 1978, pp. 235-243.

[27] E. Vieules, *Le livre de comptes d'une confrérie toulousaine (1493-1546)*, in «Annales du Midi», 161 (1983), pp. 91-105. Brevi considerazioni sul bilancio di alcune confraternite nella Normandia

Alcune stimolanti considerazioni sulla gestione dell'ingente patrimonio accumulato dalla confraternita del Santo Spirito di Friburgo, durante i secoli XIV e XV, sono fornite da un intervento di Nicolas Morard, che ha notato come il sodalizio fosse propenso a investire sempre maggiori risorse nelle attività assistenziali, mentre i primi decenni di vita della fraglia erano caratterizzati soprattutto da iniziative di tipo devozionale e funerario. La crescente ricchezza di quella associazione finì per provocare l'intervento del governo locale, che pose il sodalizio sotto la propria tutela, non solo per garantirne l'integrità patrimoniale e una corretta amministrazione, ma anche per indirizzarlo verso servizi socialmente più utili: «Dès la fin du XIV^e^ siècle, peut-on dire, la Confrérie est en passe d'accéder au rang d'office public chargé de l'assistance aux pauvres et aux indigents». Questo processo di "municipalizzazione" si ripercosse sulla politica finanziaria della confraternita attraverso il continuo dirottamento delle risorse liquide in eccesso verso il finanziamento del debito pubblico, una scelta gestionale che sembrava orientata alla fornitura di importanti servizi di credito[28].

A conclusione di questa prima parte, si ribadisce che finora la storiografia confraternale ha sfruttato solo marginalmente le potenzialità degli archivi delle associazioni devozionali laiche per lo studio di questioni economiche. L'arretratezza di questo genere di ricerche si ripercuote sulla scarsa, se non inesistente, attenzione che la storia economica ha dedicato alle fraglie. In effetti, non risulta che alcun storico dell'economia medievale abbia mai incluso un'analisi ad ampio raggio e non parziale delle fonti contabili confraternali nello studio di un sistema economico (urbano o rurale), né abbia mai avanzato serie proposte di approfondimento in quella direzione. Tendenzialmente la storia economica ha sempre privilegiato l'esame delle iniziative produttive, commerciali o finanziarie a scopo di lucro (*for profit*), oppure le finanze di organismi pubblici di governo, sebbene non manchino studi sull'economia

tardomedievale sono reperibili in C. Vincent, *Des charités bien ordonnées. Les confrèries normandes de la fin du XIII^e^ siècle au début du XVI^e^ siècle*, Paris 1988, pp. 234-243, dove si denuncia anche la scarsità di fonti contabili e patrimoniali per il periodo trattato. Alla contabilità confraternale di alcuni sodalizi della Provenza orientale (per un periodo successivo a quello di cui ci si occupa in questa sede) è riservato un capitolo in M.-H. Froeschlé-Chopard, *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e^ siècle*, Paris 1980, pp. 221-251, che però non analizza le tecniche contabili e le strategie finanziarie.

[28] N. Morard, *Une charité bien ordonnée: la confrérie du Saint-Esprit à Fribourg à la fin du Moyen Âge (XIV^e^-XV^e^ siècles)*, in *Le mouvement confraternel* cit., pp. 275-296 (cit. a p. 289). Sull'attività creditizia della confraternita, Morard scrive: «Dès 1300, la Confrérie plaça des capitaux auprès des particuliers sous forme de prêts hypothècaires, à des taux oscillant d'abord entre 7 et 10%, s'abaissant progressivement jusqu'à 5% vers 1350. Il ne fait aucun doute, cependant, que c'est la dette publique qui absorba presqu'en totalité les liquidités de la Confrérie. Sa position créancière envers la commune passa de 1.920 £ en 1385 à 3.900 £ vers 1435, puis à 7.500 £ en 1465, niveau auquel elle se stabilisa par la suite. Les taux d'intérêt reflètent pour une part l'aisance du marché monétaire, mais non moins certainement aussi, les pressions des pouvoirs publics pour obtenir des prêts avantageux d'une Confrérie du Saint-Esprit en voie de devenir une véritable banque du Saint-Esprit» (pp. 289-290).

degli enti ecclesiastici[29]. Non sorprende, quindi, rilevare la pressoché totale assenza di riferimenti alle confraternite nei più noti manuali di storia economica della società pre-industriale[30], o dove la spiegazione delle istituzioni confraternali è inserita in ambiti di ricerca che contemplano anche i fenomeni economici[31].

2. *Archivi confraternali e storia economica: linee di ricerca*

Nella prima parte di questo saggio si è fatto il punto della situazione sugli studi di storia confraternale che hanno dedicato attenzione alle tematiche economiche per il periodo tardomedievale e rinascimentale, seguendo per lo più un ordine geografico e lasciando affiorare qua e là diversi temi di storia economica. In questa seconda parte, invece, saranno ripresi più rigorosamente quegli stessi temi, in modo da fornire una serie di chiavi di lettura divise per argomenti, con l'intenzione di indicare i possibili usi a cui si prestano gli archivi confraternali per lo studio dell'economia, tenendo conto che in quegli archivi sono confluiti anche documenti prodotti in ambiti diversi dalle fraglie (ad esempio le carte relative ai patrimoni ricevuti tramite lasciti e donazioni, oppure fascicoli processuali). Chiaramente l'attenzione si concentrerà soprattutto sulle fonti contabili, che più di altre si prestano a fornire informazioni utili allo studio della vita economica, in particolare attraverso l'analisi dei

[29] Oltre al già citato *L'uso del denaro*, cfr. anche *Gli spazi economici della Chiesa nell'Occidente mediterraneo (secoli XII-metà XIV)*, Atti del XVI convegno internazionale di studi, Pistoia, 16-19 maggio 1997, Pistoia 1999 e F. Landi, *Storia economica del clero in Europa. Secoli XV-XIX*, Roma 2005. Per l'epoca medievale e moderna, quindi, non mancano ricerche sull'economia di chiese e monasteri, che hanno ricevuto l'attenzione di un filone di studi piuttosto florido, a cui appartengono – per citare altri lavori particolarmente significativi – diversi saggi su istituzioni della città e del contado di Verona raccolti in *Chiese e monasteri a Verona*, a cura di G. Borelli, Verona 1980 e *Chiese e monasteri nel territorio veronese*, a cura di G. Borelli, Verona 1981.

[30] Giusto per fornire alcuni esempi, non si trova alcun accenno alle confraternite né in G. Fourquin, *Storia economica dell'Occidente medievale*, Bologna 1987 (Paris 1979), né in P. Malanima, *Economia preindustriale. Mille anni: dal IX al XVIII secolo*, Milano 1995. Ma se Malanima avanza quanto meno alcune brevi riflessioni sul ruolo esercitato dalla Chiesa medievale nel condizionamento delle attività economiche, Fourquin riduce l'interpretazione dell'economia medievale all'analisi dei tre settori classici: primario (agricoltura e allevamento), secondario (artigianato e protoindustria), terziario (commercio e finanza). Pur trascurando le confraternite, in C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, Bologna 1997[6] si offre una spiegazione del sistema economico dell'Europa pre-industriale che include il ruolo delle iniziative caritatevoli: «Nel mondo contemporaneo noi siamo abituati soprattutto ai trasferimenti [di reddito] sotto forma di imposizione fiscale tanto che un economista moderno scrisse che "carità e donativi sono al di fuori della logica del sistema". La situazione prevalente nell'Europa pre-industriale però era completamente diversa da quella di oggi. Allora carità e donativi così come il bottino di guerra e il riscatto erano più che mai nella logica del sistema socio-economico del tempo» (p. 28).

[31] Si veda, ad esempio, il monumentale studio di Marino Berengo sulle città dell'Europa pre-industriale, che nel capitolo dedicato alle confraternite non fa alcun accenno alla loro rilevanza nell'ambito dell'economia urbana, nonostante l'approccio geograficamente, cronologicamente e tematicamente amplissimo di questo compendio di storia urbana: M. Berengo, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Torino 1999, pp. 853-873.

principali capitoli – in entrata e in uscita – che componevano i bilanci finanziari, la cui struttura e le cui dinamiche variavano a seconda dei casi.

Ormai è appurato che le confraternite più ricche (spesso coinvolte nel governo di grandi ospedali) erano in grado di gestire patrimoni talmente estesi da condizionare profondamente le dinamiche e le sorti dell'economia locale. Sapere come si erano formati quei patrimoni e come erano amministrati fornisce una comprensione più ampia dei circuiti economici a cui appartenevano. Si consideri l'esempio della confraternita di Santa Maria dei Battuti di Treviso, che governava il più grande ospedale della Terraferma veneta[32]. All'inizio del XV secolo l'ospedale disponeva di circa 200 posti-letto e, grazie ai numerosi lasciti che lo beneficiavano, era diventato il più importante proprietario terriero dell'intera Marca trevigiana e poteva finanziare lo stesso governo veneziano, che nel 1419 aveva maturato debiti nei confronti di questa istituzione per la rilevante somma di 5.000 ducati[33]. Uno studio di David D'Andrea illustra bene la centralità del Santa Maria dei Battuti nella vita politica, sociale ed economica della città e del suo contado[34]. Nel Quattrocento le attività di questa istituzione coprivano una vasta gamma di interventi e beneficiavano qualsiasi categoria di bisognosi: i malati e i feriti ricoverati nell'ospedale ricevevano un'assistenza contraddistinta da un avanzato livello di medicalizzazione; la cura dei trovatelli prevedeva l'accettazione di alcune decine di bambini ogni anno; la distribuzione di elemosine sotto varia forma (soldi, vestiti e calzature, generi alimentari) a persone non ricoverate riguardava centinaia di *pauperes* (indigenti, carcerati, pellegrini, ragazze che aspettavano una dote per sposarsi o monacarsi). La confraternita dei battuti disponeva anche di risorse per pagare le sepolture dei morti, per mantenere i malati di mente, per riparare luoghi pii bisognosi di restauro, per finanziare scuole pubbliche e per offrire borse di studio agli studenti che desideravano frequentare lo Studio di Padova. In aggiunta, l'amministrazione del patrimonio fondiario e la riscossione dei canoni agrari consentivano a questo

[32] Gli statuti della confraternita che gestiva l'ospedale di Santa Maria sono editi in L. Pesce, *Gli statuti (1329) della scuola di S. Maria dei Battuti di Treviso*, in «Archivio veneto», s. V, 108 (1977), pp. 5-41.

[33] Il dato sulla capienza si trova in L. Pesce, *La chiesa di Treviso nel primo Quattrocento*, I, Roma 1987, p. 156. Il dato sul debito contratto dalla Serenissima è riportato in Pesce, *Vita socio-culturale in diocesi di Treviso nel primo Quattrocento*, Venezia 1983, p. 42. Nel corso dell'anno amministrativo 1442-43 gli introiti dell'ospedale ammontavano a £ 21.360 veneziane e 2.276 staia di frumento (più altri generi alimentari): *ibid.*, p. 41.

[34] D. M. D'Andrea, *Civic Christianity in Renaissance Italy: The Hospital of Treviso, 1400-1530*, Rochester 2007. La dimensione economica e amministrativa di questa istituzione è oggetto di un altro studio, relativo però al tardo Cinquecento: P. Biasin, *L'amministrazione dell'ospedale di S. Maria dei Battuti di Treviso nel secondo '500 tra crisi e routine*, tesi di laurea non edita, Università Ca' Foscari di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia (rel. prof. R. C. Mueller), a.a. 2001-2002; da questa ricerca, basata sulla documentazione contabile dell'ospedale, proviene una serie di prezzi del grano sul mercato trevigiano, sempre per il XVI secolo, confluita in *Material Renaissance: Costs and Consumption in Italy, 1300-1650*, all'URL: <http://www.ahds.ac.uk/catalogue/collection.htm?uri=hist-4844-1>.

ente di drenare una notevole quantità di derrate alimentari dal contado e di riversarle in città, sia attraverso la distribuzione di elemosine che attraverso la vendita sul mercato, contribuendo così all'approvvigionamento annonario di Treviso. A questo punto appare chiaro che non è possibile studiare il sistema economico di questa città senza tenere conto della confraternita/ospedale di Santa Maria dei Battuti e dell'indotto che doveva ruotare intorno alle sue ricchezze.

Uno degli aspetti più interessanti emerso dallo studio delle fonti contabili confraternali è fornito dalle intersezioni tra le finanze di alcune importanti associazioni devozionali laiche e le finanze degli stati o dei comuni a cui appartenevano. Si ricordano qui di seguito i casi già elencati della compagnia fiorentina di Orsanmichele, di alcune fraglie bolognesi, delle scuole grandi veneziane, della confraternita del Santo Spirito di Friburgo, della confraternita/ospedale di Santa Maria dei Battuti di Treviso, ma questa lista potrebbe sicuramente ampliarsi. I patrimoni di questi sodalizi – su cui i ceti dirigenti locali avevano cominciato ad esercitare forme di controllo, più o meno strette, a partire dal tardo medioevo – costituivano delle riserve di ricchezza a cui i governi potevano accingere in caso di bisogno e che spesso erano indirizzati verso il finanziamento del debito pubblico[35].

In riferimento alla compagnia di Orsanmichele, Henderson ha appurato che, sebbene la documentazione trecentesca non permetta di ricostruire completamente il quadro finanziario, sin dalla metà del Trecento il comune si rivolgeva alla confraternita per ottenere prestiti, che erano ripagati assicurando al sodalizio una parte del gettito fiscale procurato dalle gabelle; la stessa garanzia era data per il pagamento degli interessi sui titoli del Monte Comune. Si è già accennato all'impegno economico a cui erano chiamate le scuole grandi per contribuire all'armamento della flotta militare veneziana, ma va aggiunto che anche i prestiti della compagnia di Orsanmichele al comune di Firenze furono impiegati per motivi bellici (nella fattispecie, la guerra contro i Visconti negli anni Cinquanta del XIV secolo)[36]. Si trattava di un obbligo finanziario certamente anomalo rispetto alle finalità devozionali e assistenziali con cui si è abituati a immaginare le attività delle fraglie, ma fornisce un'immagine più esatta, sebbene meno caritatevole, della complessità che ne caratterizzava la struttura economica e l'intrinseca commistione con il sistema fiscale presieduto da istituzioni governative.

Le confraternite potevano utilizzare le proprie risorse per finanziare altri servizi pubblici, interferendo in questo modo con i circuiti economici di una comunità. Il governo degli ospedali rappresenta la circostanza più evidente dell'impegno di certi sodalizi nella gestione di iniziative che interagivano con

[35] Nel 1590 le entrate complessive della scuola veneziana di San Marco provenivano per circa due terzi dalle rendite assicurate dai titoli del debito pubblico, anche se in seguito questa fraglia modificò le proprie strategie d'investimento: Pullan, *La politica sociale* cit., I, p. 192.
[36] Henderson, *Piety and Charity* cit., pp. 188-189.

il tessuto economico-sociale di una città o di un villaggio, ma in questo stesso contesto vanno citate pure le sovvenzioni alle politiche annonarie e il finanziamento dei Monti di Pietà, alla cui fondazione potevano eventualmente contribuire i patrimoni confraternali, che così finivano per alimentare istituzioni preposte alla fornitura di servizi nello stesso tempo assistenziali e creditizi. A Padova alcune confraternite intervennero finanziariamente per la costituzione del capitale originario del Monte di Pietà locale, fondato nel 1491: la Scuola di Santa Maria della Carità versò 620 lire veneziane, la confraternita di Sant'Antonio Confessore 310 lire e quella di Santa Maria dei Colombini 150 lire[37]. Proprio la Scuola della Carità, poi, partecipava direttamente alla gestione del Monte di Pietà patavino, attraverso l'elezione di un proprio deputato al governo di quella istituzione; la stessa fraglia provvedeva a depositare presso il Monte le "grazie" assegnate in dote alle fanciulle povere ed eventuali altre somme di denaro stanziate per la manutenzione del patrimonio immobiliare, oltre a beneficiarlo di tanto in tanto con generose elemosine[38]. E sembra degno di nota che proprio la più celebre fondazione tardomedievale in grado di coniugare finalità caritative e servizi di credito – il Monte di Pietà – nel caso di Milano fosse chiamata anche *schola* e *confraternitas*, fornendo così un aggancio preciso e istituzionale tra ente devozionale ed ente finanziario, tant'è che la sua identità giuridica richiamava esplicitamente quella di preesistenti consorzi elemosinieri[39].

Rimanendo sempre nell'ambito della gestione finanziaria dei patrimoni confraternali, resta da valutare il coinvolgimento delle fraglie nella promozione di attività creditizie, dal momento che diversi studi offrono esempi di enti assistenziali che offrivano tra l'altro servizi bancari[40]. Nel caso delle nostre

[37] G. Silvano, *A beneficio dei poveri. Il Monte di pietà di Padova tra pubblico e privato (1491-1600)*, Bologna 2005, p. 137. Sul ruolo di alcune confraternite nella promozione e nel finanziamento dei Monti di Pietà e di altri enti finanziari impegnati nella concessioni di crediti a tasso agevolato, o in attività di beneficenza, cfr. Black, *Le confraternite italiane* cit., pp. 293-296.
[38] C. L. Ferrari, *La Scuola di S. Maria della Carità di Padova nei secoli XV e XVI*, tesi di laurea non edita, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia (rel. prof. P. Sambin), a.a. 1956-57, pp. 295-296.
[39] L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano. Dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano 1941 (rist. anastatica Milano 1973), p. 229 n. Si ricorda che l'istituzione del Monte di Pietà di Milano fu proposta e sostenuta dalle stesse famiglie nobili che controllavano l'amministrazione dei principali enti assistenziali cittadini, cioè l'Ospedale Maggiore e i grandi consorzi elemosinieri di tipo confraternale. Anche il Monte di Pietà rientrò, quindi, nella sfera di controllo di quello stesso ceto dirigente e in questo modo finì per integrarsi con la struttura portante del sistema assistenziale urbano: G. Albini, *Il denaro e i poveri. L'istituzione dei Monti di Pietà alla fine del Quattrocento* (1992), ripubblicato in Albini, *Carità e governo delle povertà (secoli XII-XV)*, Milano 2002, p. 336. Per un quadro generale sulle origini e le funzioni dei Monti di Pietà cfr. M. G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001.
[40] Ci si riferisce ai casi degli ospedali di Santa Maria della Scala di Siena e degli Innocenti di Firenze, e della confraternita/ospedale di Santa Maria dei Battuti di Treviso: G. Piccinni, L. Travaini, *Il libro del pellegrino (Siena 1382-1446). Affari, uomini, monete nell'Ospedale di Santa Maria della Scala*, Napoli 2003; L. Sandri, *L'attività di banco di deposito dell'Ospedale degli Innocenti di Firenze. Don Vincenzo Borghini e la 'bancarotta' del 1579*, in *L'uso del dena-*

confraternite, oltre ai rapporti con il fisco e le finanze pubbliche, si è già detto sugli sviluppi delle loro strategie d'investimento in funzione degli interessi del patriziato bolognese, che poteva attingere dai patrimoni di quelle associazioni i capitali per finanziare i propri investimenti fondiari, attraverso prestiti a tasso agevolato, magari sotto forma di contratti di retrovendita.

A prescindere dal coinvolgimento diretto delle confraternite in operazioni di credito, si ha comunque la certezza che le amministrazioni confraternali fossero in grado di sfruttare appieno le risorse offerte dai servizi bancari delle città tardomedievali. Gli archivi delle associazioni devozionali laiche, infatti, non solo permettono di rintracciare le connessioni tra la gestione dei patrimoni confraternali e i banchi operativi in diverse città, ma consentono di ricavare anche preziose informazioni sul funzionamento del mercato del credito, altrimenti non sempre reperibili. La dimestichezza degli ufficiali confraternali con le tecniche più avanzate di *management* e di gestione delle risorse finanziarie si accorda senz'altro con i riferimenti alla prassi commerciale che ricorrono negli statuti e nei registri contabili delle confraternite romane studiate da Anna Esposito, che ha stabilito come quei sodalizi usassero depositare una buona parte delle entrate presso i banchi della piazza di Roma, «spesso in quello di un socio della confraternita, come avviene nel caso dell'Annunziata, che per custodire il ricavato delle elemosine si serviva del banco di Iacopo Gallo»[41].

Anche tra i soci della confraternita della Ca' di Dio di Padova si trovano, per la prima metà del Quattrocento, due importanti banchieri: Biagio da Merlara e Giovanni Orsato, entrambi direttamente impegnati nell'amministrazione di questo sodalizio e del suo ospedale. È probabile che nel 1428 la Ca' di Dio fosse intestataria di un conto corrente presso il banco di Giovanni Orsato e che lo utilizzasse per depositarvi i soldi riscossi dai debitori; nel 1435 quel conto risultava ancora aperto e in attivo di 401 lire veneziane e 10 soldi, con cui il banchiere effettuava pagamenti a nome dell'ospedale per finanziare lavori edili e per liquidare le balie assunte dalla Domus Dei[42].

A Vicenza, per fornire un altro esempio, nel 1444 il comune prelevò i soldi che la confraternita di Sant'Antonio Abate aveva depositato in un conto pres-

ro cit., pp. 153-178; Pesce, *Vita socio-culturale* cit., p. 42. La Casa Santa della Santissima Annunziata di Napoli (un ospedale fondato nel XIV secolo) nel 1547, «rivendicando di aver emesso fedi di credito fin dal Quattrocento, chiese che venisse esteso anche alla sua carta il privilegio di cui godeva il Monte di Pietà» per l'esercizio dell'attività bancaria (le fedi di credito potevano essere ricevute in pagamento dallo stato); nell'anno 1600 si contavano già sette enti assistenziali napoletani che avevano ottenuto l'autorizzazione dello stato a svolgere attività di banchi pubblici: L. De Rosa, *I banchi pubblici napoletani e l'introduzione della cartamoneta*, in «Nuova rivista storica», 85 (2001), pp. 662-663 (cit. a p. 662).

[41] Esposito, *Amministrare la devozione* cit., p. 203.

[42] Bianchi, *La Ca' di Dio* cit., pp. 64-65. Per l'attività creditizia di Giovanni Orsato, con informazioni sul più ampio panorama dei servizi offerti dai banchi cristiani nelle città della Terraferma veneta nel Quattrocento, cfr. E. Demo, *"Tengo dinari i quali trafego in lo me bancho". L'attività di Giovanni Orsato, banchiere padovano del XV secolo*, in «Studi storici Luigi Simeoni», 54 (2004), pp. 341-358.

so il banco di Andrea Novello da Porto, «pro investiendo eos in bladis pro subveniendo necessitatibus populi», lasciando quindi intendere un uso delle finanze confraternali per un intervento del governo cittadino in ambito annonario[43]. La notizia è riportata nel verbale di una seduta del capitolo confraternale di Sant'Antonio Abate, che aveva accordato il permesso di impiegare quel denaro per finanziare i lavori di ampliamento della fabbrica ospedaliera, previo riscatto del prestito concesso al comune per l'acquisto di cereali[44]. Questo documento consente di apprendere che la confraternita aveva disposto l'accantonamento di una non meglio precisata somma da depositarsi presso un banchiere, forse proprio in previsione delle spese per la ristrutturazione dell'ospedale, ma informa anche sull'utilizzo del conto stesso, da cui risulta che i prelievi potevano avvenire quotidianamente, a dimostrazione che si trattava di un conto corrente, destinato quindi a frequenti transazioni oltre al deposito della liquidità. Si tratta di un segnale certo che l'amministrazione di Sant'Antonio Abate aveva una buona dimestichezza con le operazioni di credito, tant'è che nel 1462 la fraglia era ancora titolare di un conto aperto presso lo stesso banco[45]. In aggiunta, risulta particolarmente eloquente che il prestito concesso al governo cittadino per il finanziamento della politica annonaria avesse coinvolto l'intermediazione del banchiere Andrea Novello da Porto, definito «exactor comunis Vincentie» in un documento del 1451[46], considerando che pure il banchiere a cui si appoggiava la Ca' di Dio di

[43] Biblioteca Civica Bertoliana di Vicenza (d'ora in poi BBVi), *Ospedale di S. Antonio Abate*, reg. 92, c. 5*v* (8 marzo 1444). Sulle vicende quattrocentesche della confraternita di Sant'Antonio Abate, che governava uno dei principali ospedali di Vicenza, cfr. F. Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali a Padova e Vicenza nel Quattrocento*, tesi di dottorato non edita, dottorato di ricerca in Storia (XVII ciclo), Università di Parma, 2005, pp. 130-181 (in particolare pp. 147-159 per la discussione del bilancio e la gestione del patrimonio). Come succedeva per gli ospedali/confraternite di Santa Maria dei Battuti di Mestre e di Padova, anche i libri contabili di Sant'Antonio Abate non segnalano una gestione separata dei beni, a seconda della loro appartenenza all'ospedale, alla chiesa o alla fraglia: significativamente il libro di entrate/uscite del 1421 (BBVi, *Ospedale di S. Antonio Abate*, b. 57, reg. 2101) è intestato alla chiesa di Sant'Antonio Abate, ma appare chiaro che tutti gli immobili sono amministrati insieme e fanno riferimento alla contabilità di un unico massaro. Il banchiere e nobile Andrea Novello da Porto apparteneva a un'altro gruppo di battuti, coinvolto nel governo dell'ospedale di San Marcello, su cui la famiglia da Porto cominciò ad esercitare lo «ius patronatus» dal 1442: Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali* cit., pp. 103-111.

[44] Durante la seduta del capitolo fu proposto e approvato «quod illa quantitas denariorum suprascripti hospitalis qua alias posita erat super bancho Andree Novelli de Porthis, civis Vincentie, et fuit mutuata comuni Vincentie, pro investiendo eos in bladis pro subveniendo necessitatibus populi, ea solertia et diligentia qua possibile sit retrahatur et exigatur a dicto comuni Vincentie et ipsi denarii sic retracti reponantur super dicto bancho Andree Novelli, de quo leventur et expendantur dietim pro fabricatores dicti hospitalis ad id deputatos prout opus exegerit in fabricam dicti hospitalis...»: BBVi, *Ospedale di S. Antonio Abate*, reg. 92, c. 5*v* (8 marzo 1444). A Sant'Antonio Abate era già intestato nel 1441 un conto presso questo banchiere e non pare che il deposito fosse gravato da spese o che fruttasse interessi («de quibus pecuniis dictum hospitale nullam consequitur utilitatem»): BBVi, *Ospedale di S. Antonio Abate*, reg. 92, c. 1*r* (10 agosto 1441).

[45] Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali* cit., pp. 154-156.

[46] Archivio delle IPAB di Vicenza, *Ospedale dei Ss. Pietro e Paolo*, b. 1, reg. 1, carta n. n. (14 settembre 1451). Significativamente questa notizia proviene dall'archivio di un'altra confraternita che governava un piccolo ospizio di Vicenza.

Padova (Giovanni Orsato) agì come riscossore tributario per conto del comune patavino[47]. Insomma, i casi di Padova e Vicenza restituiscono l'immagine di due economie confraternali strettamente annodate con il sistema bancario e con quello fiscale della città, nell'ambito di un circuito finanziario in cui le risorse delle fraglie, dei banchieri cristiani e dei comuni interagivano fra loro su più livelli e in maniera articolata.

Il finanziamento che la confraternita di Sant'Antonio Abate aveva accordato al comune di Vicenza per l'acquisto di cereali rimanda a quanto già detto circa la possibilità che certe fraglie potessero rifornire i mercati di derrate alimentari, destinando alla vendita una parte delle rendite agricole che riscuotevano attraverso la gestione delle loro proprietà nel contado[48]. Non ultimo, proprio la contabilità confraternale e la documentazione notarile relative alla gestione del patrimonio fondiario restituiscono molteplici informazioni sulle tecniche di conduzione adottate per l'amministrazione degli immobili (case, botteghe, mulini e terreni), sia in città che in campagna, sui rapporti contrattuali con affittuari e livellari, sulla diffusione delle varie coltivazioni in diverse zone del territorio interessato.

Un altro settore in cui le confraternite potevano intervenire a sostegno dell'economia locale era quello edile. I sodalizi più ricchi avevano i mezzi per costruire sedi imponenti e decorarle con preziose opere d'arte: questi tesori si possono visitare ancora oggi e restituiscono più di ogni altra parola la testimonianza di come l'edilizia confraternale potesse alimentare la spesa destina al mercato delle costruzioni e dell'arte, fornendo occasioni di lavoro a un numero considerevole di manovali e artigiani, ma anche incidendo in maniera significativa sull'aspetto architettonico e sulla conformazione urbanistica dei centri abitati. Si possono enumerare svariate decine di esempi in questo senso, fra cui quello della già citata Trinità dei Pellegrini di Roma, il cui bilancio segnala che le attività assistenziali assorbivano mediamente dal 55 al 60% degli esborsi annui, mentre la seconda voce in uscita era costituita proprio dalle spese per l'ampliamento o la manutenzione degli immobili[49]. Fra le possibili risorse che si possono recuperare attraverso lo spoglio della documentazione confraternale si trova pure un bando per una gara d'appalto, che nel 1446 fu indetta dalla confraternita vicentina di Sant'Antonio Abate per com-

[47] Demo, *"Tengo dinari"* cit., pp. 346 n. e 347.

[48] Oltre ai già citati casi dei luoghi pii bolognesi e della confraternita/ospedale di Santa Maria dei Battuti di Treviso, si segnala il contributo della Ca' di Dio al mercato del grano di Padova. Nel 1456 questa istituzione riscosse 876 staia di frumento e ne impiegò 474 per rivenderle sul mercato o per pagare i propri salariati, mentre solo 358 furono destinate al consumo interno (il resto fu probabilmente immagazzinato): Bianchi, *La Ca' di Dio* cit., p. 81.

[49] Borzacchini, *Il patrimonio della Trinità* cit., tab. 2. a p. 252. Stando alle parole di Richard Goldthwaite, «come consumatori sul mercato di opere d'arte sacra, le confraternite si conquistarono un posto di primo piano»: R. A. Goldthwaite, *Ricchezza e domanda nel mercato dell'arte in Italia dal Trecento al Seicento. La cultura materiale e le origini del consumismo*, Milano 1995 (Baltimore-London 1993), pp. 127-128 (cit. a p. 127).

pletare i lavori di ampliamento della fabbrica ospedaliera, e che fornisce dettagliate informazioni sulle procedure con cui si prevedeva di condurre i lavori e i pagamenti per la realizzazione del progetto[50].

Il riferimento all'edilizia conduce direttamente ad esporre un altro rilevante contributo che gli archivi confraternali possono fornire alla storia economica, cioè le serie di prezzi e salari ricavabili dalle fonti contabili. Come ha scritto giustamente Sergio Tognetti, per il periodo medievale «tutti i lavori di storia dei prezzi e dei salari devono la loro esistenza ai libri di amministrazione di enti religiosi e/o assistenziali»[51]. I prezzi, in particolare quelli del grano, si ricavano dalle compravendite registrate nei documenti contabili e, in alcuni casi, permettono di ricostruire significative serie statistiche, come dimostrano alcuni già menzionati esempi dell'area veneta (Padova, Mestre e Treviso). Per quanto concerne i salari, la contabilità confraternale riporta quelli del personale strutturato, ma anche i compensi pagati ai lavoratori, più o meno specializzati, chiamati per l'esecuzione di lavori occasionali o stagionali (soprattutto per la realizzazione di opere edili), oppure per la fornitura di prestazione professionali[52]. Va da sé che, a fronte di database abbastanza completi, lo studio di prezzi e salari permette di ricavare ulteriori informazioni sul mercato del lavoro e sul costo della vita. Inoltre, dalla contabilità è possibile ottenere le conversioni monetarie delle divise "straniere" maneggiate dagli ufficiali delle fraglie, cioè il calcolo del loro valore secondo la moneta di conto utilizzata.

Si è già ricordato che gli archivi confraternali possono conservare la documentazione relativa ai patrimoni donati alle fraglie, magari accompagnata dalle carte di annose cause processuali intentate dagli eredi dei benefattori: queste fonti si prestano bene a studiare le vicissitudini economiche di mercanti e clan familiari, soprattutto lì dove non sono sopravvissuti archivi di famiglia[53]. La presenza di mercanti, artigiani e manovali – sia nella veste di

[50] BBVi, *Ospedale di S. Antonio Abate*, reg. 92, c. 12*r*/*v* (5 gennaio 1446).
[51] S. Tognetti, *Prezzi e salari nella Firenze tardomedievale: un profilo*, in «Archivio Storico Italiano», 564 (1995), p. 270.
[52] A titolo di esempio, sui salari di artigiani e manovali edili assunti dalla scuola veneziana di San Rocco cfr. B. Pullan, *Wage-Earners and the Venetian Economy, 1550-1630* (1964), ripubblicato in *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, a cura di B. Pullan, London 1968, pp. 146-174. Per i salari dei lavoratori occasionali pagati dalla Ca' di Dio di Padova e per i prezzi del frumento sul mercato padovano, nel Quattrocento, cfr. Bianchi, *La Ca' di Dio* cit., pp. 123-128, tab. A.12 a p. 213 e Appendice B a pp. 219-223.
[53] Un clamoroso esempio di come la storia economica di una città possa trarre enorme giovamento dalla consultazione di documenti non prodotti da luoghi pii, ma confluiti nei loro archivi, è fornito dall'ospedale fiorentino degli Innocenti, che però non dipendeva da una confraternita, bensì da una corporazione (Arte di Por Santa Maria). Nella fattispecie, l'archivio degli Innocenti custodisce un fondo «estranei», dove sono raccolti «libri contabili attinenti alle persone che fecero loro erede l'Ospedale, e che concernono spesso le aziende che quelle persone gestivano, oltre a libri finiti in quel fondo per altre vie»; queste carte, che toccano svariati settori della vita economica, e la stessa documentazione contabile prodotta dall'ospedale costituiscono «una fonte particolarmente preziosa per lo studio dell'economia del Quattrocento fiorentino», come dettagliatamente illustrato in B. Dini, *La ricchezza documentaria per l'arte della seta e l'economia fiorentina nel Quattrocento* (1996), ripubblicato in Dini, *Manifattura, commercio e banca nella*

fornitori sia di affittuari di botteghe – compare anche nei libri contabili delle confraternite e fornisce lo spunto per formulare altre riflessioni. Intanto, questo genere di notizie permette di risalire all'esistenza stessa di lavoratori e di botteghe, contribuendo così ad integrare informazioni simili che si possono ricavare dallo spoglio dei fondi notarili o degli estimi, ad esempio, lì dove sono reperibili. In questo modo la consultazione degli archivi confraternali consente di accertare la diffusione e la dislocazione sul territorio di varie attività produttive e commerciali[54]. Se n'è già accennato parlando di Padova e Tolosa, ma in questo senso tornano utili anche le ricerche di Spicciani e di Henderson, che hanno rilevato lo status professionale delle persone che si rivolgevano alle compagnie fiorentine di San Martino e di Orsanmichele[55].

Sempre in relazione a queste tematiche, è possibile indicare un altro uso (forse meno scontato) a cui si prestano i libri dei conti confraternali, cioè la possibilità di studiare una parte del bilancio delle botteghe che servivano le fraglie per la fornitura di beni e servizi. Tenendo presente l'esiguità della documentazione contabile privata sopravvissuta fino ad oggi, il rinvenimento dei conti di artigiani e commercianti tra le carte prodotte dalle amministrazioni confraternali offre uno spaccato significativo, per quanto parziale, della vita economica di una comunità. Le spese che le confraternite elencavano nei capitoli di uscita, specie se divisi per conti intestati ai vari fornitori, corrispondevano alle entrate che quegli stessi fornitori avrebbero potuto registrare nei loro libri contabili e acquisiscono ancora maggiore rilevanza qualora quelle istituzioni avessero stabilito rapporti di lavoro duraturi nel tempo,

Firenze medievale, Firenze 2001, pp. 9-44 (cit. a p. 11). Il primo libro mastro (1413-1426) proveniente dall'archivio della Scuola della Divinità – una confraternita caritativa milanese – non contiene i conti del sodalizio, bensì quelli del suo fondatore, il mercante Donato Ferrario da Pantigliate; per lo studio e l'edizione di questa fonte contabile cfr. M. Gazzini, *"Dare et habere". Il mondo di un mercante milanese del Quattrocento*, Milano 1997, riedito in formato digitale (Firenze 2002), ma senza l'appendice documentaria, e disponibile nella sezione *E-book* di *Reti Medievali*, all'URL: <http://www.storia.unifi.it/_RM/e-book/titoli/gazzini.htm>.

[54] A titolo di esempio, nel registro contabile relativo all'esercizio 1462-1463 della Scuola di Santa Maria della Carità di Padova si trovano i pagamenti dei canoni dovuti alla confraternita per l'affitto di «una botega de chaxaria posta in ruga de chaxarie sopra la piaza da le Erbe», «una botega de tellaria posta soto el palazo da ladi de la piaza da le Erbe», «una chaxa de muro e de legname in la quale è aparichià per poder far l'arte de la tentoria de pagni de lana», «una posta de molini posta in el fiume de la Brenta», «una scuola over chaxa dove se tene scuola publica», mentre l'arte della lana «conduxe a livello tute le botege de garzerie dove se aparechia li pagni»: Archivio di Stato di Padova (d'ora in poi ASPd), *Scuola di S. Maria della Carità*, reg. 296.

[55] Spicciani, *The "Poveri Vergognosi"* cit., pp. 136-156 e 173-182; Henderson, *Piety and Charity* cit., tabb. 7.7 a p. 268, 7.11 a p. 293, 9.5 a p. 386. Ritornando sul caso di Padova, si possono fornire alcuni dati sulla professione dei mariti delle balie esterne assunte dalla Ca' di Dio, a dimostrazione della duttilità che caratterizza la documentazione confraternale. La professione dei balii ci è nota in 814 casi, di cui 781 accompagnati dall'indicazione del luogo di residenza (il campione è rappresentativo soprattutto dell'intervallo 1444-1484). Di questi 781 casi, 688 riguardano la sola città di Padova e gli altri 93 il contado padovano. La quasi totale assenza di contadini fra questi lavoratori dipende dalla localizzazione delle professioni in ambito prevalentemente cittadino; per il resto, si nota subito come la varie professioni trovino ampia rappresentanza per quasi tutti i settori produttivi, in particolare quello tessile: Bianchi, *La Ca' di Dio* cit., p. 112 e tab. A.9 a pp. 209-210.

perché potrebbero consentire di seguire i conti di uno stesso fornitore per diversi anni e di estrapolare notizie di varia natura: i prodotti che trattava, i servizi che forniva, i prezzi che applicava, le modalità con cui gestiva i pagamenti e le transazioni monetarie, l'eventuale presenza di collaboratori o soci, l'organizzazione del lavoro di bottega e altro ancora. Certo, si tratterebbe di una contabilità limitata ai rapporti professionali tra la confraternita e il suo fornitore, il cui giro d'affari complessivo sfuggirebbe alla nostra comprensione senza il rinvenimento di altre fonti, però meglio poco che niente[56].

Anche i commerci che insistevano su rotte di traffici regionali o addirittura internazionali potrebbero trovare un parziale riflesso nella documentazione delle fraglie. Si prenda l'esempio della confraternita nazionale dei lucchesi che operavano a Bruges: questo sodalizio riscuoteva dai mercanti lucchesi «il diritto di Santa Croce», un contributo basato sulla tassazione del *turnover* commerciale pari a 1/480 di ogni transazione effettuata nelle Fiandre. Operazioni simili erano in uso per le comunità dei genovesi e dei fiorentini di Bruges, dei fiorentini di Venezia e dei genovesi di Roma, a ulteriore riprova che l'intreccio tra affari mercantili ed economie confraternali poteva essere tutt'altro che improbabile[57].

Resta da valutare l'aspetto più strettamente tecnico della contabilità, cioè il modo in cui la documentazione confraternale teneva nota dei flussi finanziari che transitavano per le casse di quei sodalizi: ci si limiterà a rilevare le eventuali indicazioni che i registri di conti delle confraternite (ma anche di

[56] Un utilizzo in questo senso è possibile con libri mastri della Ca' di Dio di Padova, che per l'intervallo 1385-1500 coprono circa mezzo secolo, quantunque in maniera discontinua. Prendendo a campione un intervallo di tempo di quattro anni consecutivi e coperti dai registri contabili (1464-1467), si trovano per tutti e quattro gli anni i conti di cinque fornitori diversi (un calzolaio, un lanaiolo, un pellicciaio e due straccivendoli), ma l'elenco potrebbe allungarsi se venissero considerati anche quegli artigiani o commercianti che, pur cessando di servire l'ospedale, continuavano a comparire sui libri contabili per il pagamento di arretrati: ASPd, *Istituto degli Esposti*, regg. 580-583.

[57] Per le comunità straniere di Bruges cfr. R. De Roover, *La communauté des marchands Lucquois à Bruges de 1377 à 1404*, in «Handelingen van het genootschap voor geschiedenis gesticht onder de benaming Société d'émulation te Brugge», 86 (1949), pp. 51-52 e De Roover, *Money, Banking and Credit in Medieval Bruges*, Cambridge (Mass.) 1948, pp. 18-19, entrambi citati in L. Molà, *La comunità dei lucchesi a Venezia. Immigrazione e industria della seta nel tardo Medioevo*, Venezia 1994, p. 100; sulle attività delle *nationes* italiane (e in particolare quella genovese) nelle Fiandre cfr. anche G. Petti Balbi, *Mercanti e* nationes *nelle Fiandre: i genovesi in età bassomedievale*, Pisa 1996. Per i fiorentini di Venezia cfr. R.C. Mueller, *Mercanti e imprenditori fiorentini a Venezia nel tardo medioevo*, in «Società e storia», 15 (1992), n. 55, p. 32: lo statuto cinquecentesco della confraternita di San Giovanni Battista, frequentata dai fiorentini residenti a Venezia, prevedeva che «una tassa di un quarto di un percento su tutte le compravendite doveva essere prelevata a beneficio della nazione, sia (così sembra) per le spese amministrative sia per il culto». Per i genovesi di Roma cfr. Mira, *Aspetti economici* cit., p 232: nel 1599 la confraternita di San Giovanni Battista dei Genovesi a Roma aveva ottenuto il privilegio di consolato presso la Santa Sede; in questa maniera i governatori del sodalizio agivano in qualità di consoli genovesi, guadagnando il diritto di riscuotere un dazio di 60 baiocchi per ogni nave genovese che approdava al porto di Ripa Grande. All'organizzazione delle comunità di stranieri tra basso Medioevo e prima età moderna è dedicata la miscellanea *Comunità forestiere e "nationes" nell'Europa dei secoli XIII-XVI*, a cura di G. Petti Balbi, Napoli 2001.

altri luoghi pii) potrebbero fornire alla storia della contabilità[58]. Prendendo ancora una volta il caso della Ca' di Dio di Padova, si scopre che i libri mastri di questa istituzione presentano una gestione delle scritture contabili piuttosto complessa, come emerge chiaramente dalla lettura dei conti intestati ai fornitori e alle balie al servizio dell'ospedale. Infatti, dai salari delle nutrici – corrisposti sia in denaro contante che in beni di varia natura – potevano essere scalati i costi sostenuti dall'amministrazione della Domus Dei per rifornire queste lavoratrici di scarpe o vestiti acquistati presso i fornitori dell'ospedale, che accreditava a sua volta il prezzo delle merci sui conti dei fornitori stessi. Succedeva pure che la Ca' di Dio girasse ai propri debitori il compito di liquidare le balie, oppure che decurtasse dal salario dei dipendenti o dei fornitori quanto dovuto per eventuali canoni di locazione relativi a immobili affittati dagli ufficiali della confraternita[59]. Può capitare di imbattersi persino nella registrazione di un insolito bilancio preventivo, come quello trasmesso dalla documentazione prodotta dalla confraternita vicentina di San Marcello[60].

Le tecniche contabili sono il riflesso di precise strategie finanziarie e di per sé non costituiscono una novità per gli storici dell'economia. L'importanza di queste fonti risiede piuttosto nella possibilità di monitorare la diffusione di certi criteri contabili in quei contesti territoriali che non hanno restituito documenti economici di altra natura e di compensare, in questo modo, soprattutto la scarsità della documentazione contabile privata. In definitiva, la contabilità di fraglie e ospedali si presta bene a indagare la cultura contabile (e qualche volta la "coscienza" contabile) diffusa in ambito confraternale. Questa ricognizione non dipende solo dall'analisi delle note contabili, ma anche dalle direttive approvate dai capitoli delle confraternite per regolamentare le funzioni del personale preposto alla gestione finanziaria di queste istituzioni, dal dibattito che poteva accompagnare presunti casi di malversazione, oppure dalla nomina di revisori contabili, lì dove appare chiaro come diversi confratelli fossero in grado di analizzare, discutere e criticare con piglio professionale l'amministrazione dei sodalizi a cui appartenevano. La fraglia vicentina di Sant'Antonio Abate, ad esempio, eleggeva periodicamente delle commissioni di confratelli con il compito di revisionare i conti dei massari impiegati

[58] Sulle tecniche contabili introdotte durante il basso Medioevo cfr. F. Melis, *Storia della ragioneria. Contributo alla conoscenza e interpretazione delle fonti più significative della storia economica*, Bologna 1950, pp. 379-600. Uno dei primi esempi di utilizzo della partita doppia nella contabilità di un'istituzione *non profit* proviene dai libri mastri quattrocenteschi dell'Ospedale Maggiore di Milano, oggetto di analisi in T. Zerbi, *Le origini della partita doppia. Gestioni aziendali e situazioni di mercato nei secoli XIV e XV*, Milano 1952, pp. 452-488. Per l'edizione di un libro mastro con la contabilità degli anni 1447-1451 di una confraternita milanese (Scuola delle Quattro Marie) si rimanda al *Liber rationum Schole Quatuor Mariarum Mediolani*, a cura di A. Noto, Milano 1963-1969, 5 voll.
[59] Bianchi, *La Ca' di Dio* cit., p. 120. Torna utile ribadire che ogni decisione sulle modalità di gestione del patrimonio della Ca' di Dio era presa dal capitolo della confraternita, non dagli amministratori salariati dell'ospedale.
[60] Archivio di Stato di Vicenza, *Ospedale di S. Marcello*, reg. 27, c. 57*r*/*v* (13 giugno 1490).

nell'amministrazione dell'ospedale che dipendeva dal sodalizio. Non è nemmeno escluso che i massari venissero individuati proprio tra gli associati: nel 1445 il capitolo confraternale si lamentò che le passate gestioni si erano rivelate insoddisfacenti e soprattutto incapaci di riscuotere congrue somme dai debitori, con grave danno per l'ente. Così si decise di mettere ogni anno all'asta l'ufficio della massaria «illo vel illis qui meliorem fecerit sive fecerint condictionem dicto hospitali, sive fuerit descriptus in dicta fratalia sive non», sebbene qualche giorno dopo si stabilì che si doveva riservare quell'incarico solo a persone aderenti alla fraglia stessa[61].

3. *Le confraternite come soggetti economici* non profit*: verso un modello interpretativo*

La discussione della contabilità confraternale conduce alla terza e ultima parte di questo contributo, dove sarà proposto un modello interpretativo in grado di riconoscere le caratteristiche della confraternita come soggetto economico che produce e/o ridistribuisce ricchezza, attraverso un'organizzazione gestionale non dissimile da quella di una società d'affari e con ripercussioni significative per il contesto economico di appartenenza.

Il ricorso a tecniche contabili e a strategie finanziarie, a volte piuttosto sofisticate, induce a considerare la presenza di un'avanzata cultura amministrativa all'interno delle fraglie, per lo meno quelle di maggiore importanza in termini patrimoniali. In più occasioni ci si è soffermati sulla dimestichezza di alcuni sodalizi con le transazioni bancarie, ma bisogna ribadire anche l'alta frequenza con cui il mondo imprenditoriale partecipava al loro governo. Basta elencare i nomi di alcune persone coinvolte nella conduzione di queste istituzioni: i banchieri Giovanni Orsato e Biagio da Merlara, più altri mercanti, coprirono la carica di gastaldi della Ca' di Dio di Padova[62]; ancora Giovanni Orsato (salvo casi di omonimia) risulta associato alla Scuola della Carità di Padova[63]; diversi lanaioli erano a capo della confraternita dei Santi Ambrogio e Bellino di Vicenza; i più influenti patrizi vicentini, spesso impegnati nella mercatura, governavano le due principali confraternite della città (Sant'Antonio Abate e San Marcello)[64]; ancora banchieri e mercanti si ritrovano tra i membri delle confraternite romane studiate da Anna Esposito[65] e

[61] In seguito queste disposizioni furono modificate: Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali* cit., pp. 156-158.
[62] Per l'elenco degli imprenditori padovani che ricoprirono la carica di gastaldo della confraternita padovana della Ca' di Dio, nell'intervallo 1428-58, cfr. Bianchi, *La Ca' di Dio* cit., pp. 64-67 e tab. A.1 a pp. 197-198.
[63] ASPd, *Scuola di S. Maria della Carità*, reg. 34, perg. 118 (9 maggio 1461).
[64] Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali* cit., p. 233.
[65] «La pratica amministrativa non era certo una novità per gli uomini delle confraternite, molti dei quali erano soliti operare nella mercatura e contemporaneamente negli uffici comunali per la gestione delle risorse cittadine. Non stupiscono perciò i riferimenti alla prassi commerciale pre-

tra i fondatori di vari luoghi pii milanesi considerati da Giuliana Albini[66], ma questo elenco si potrebbe estendere a molte altre realtà urbane. Allargando la rassegna alle cariche operative degli ospedali che dipendevano da queste fraglie emergono ulteriori notizie a sostegno di quanto si dice[67].

La presenza di molti esponenti del mondo imprenditoriale all'interno delle confraternite è ancora più evidente in quei sodalizi che dipendevano da corporazioni di mestiere o da associazioni di mercanti. La Scuola del Volto Santo di Venezia (così come altre confraternite delle comunità lucchesi sparse in Europa) era gestita dallo stesso gruppo di imprenditori che operavano sulle piazze internazionali e che replicavano le strategie utilizzate nella gestione dei propri affari anche nel governo delle finanze confraternali. In questo senso è significativo l'esempio proposto da Luca Molà circa l'intreccio saldo tra interessi economici e ansie spirituali, tra mentalità mercantile e orientamenti devozionali. Si tratta del caso del mercante di seta Pietro Orsi, rettore della Scuola del Volto Santo di Venezia nel 1424, anno in cui fece testamento (ma era anche membro – a volte con incarichi direttivi – della scuola grande della Misericordia ed era già stato gastaldo di altre confraternite minori). Rimasto senza eredi, questo mercante lasciò proprio alla Scuola del Volto Santo gran parte del proprio patrimonio, tra cui cinque case e tutto il «residuo», disponendo però di affittare o vendere gli immobili e di investire il ricavato nella Camera degli Imprestidi, ovviamente a nome della Scuola. «Gli interessi che ne sarebbero derivati si sarebbero dovuti ripartire così: 25 ducati l'anno "voglo richo[m]prino inprestedi et mutali a la soma della ditta Ischuola, acioè ch'el monte vada moltiprigando"; 10 ducati l'anno a una sua figlia d'anima; il resto per una messa a suo nome all'altare del Volto Santo e per dispensarli tra i poveri lucchesi e le figlie dei confratelli bisognose di dote»[68]. Pare un'ottima soluzione per una efficiente gestione finanziaria di risorse destinate ad attività assistenziali, una significativa sinergia tra affari, carità e devozione.

Insomma, non c'è dubbio che, almeno in alcuni casi, l'esperienza professionale maturata dagli uomini d'affari nelle operazioni di mercato fosse travasata anche all'interno delle amministrazioni confraternali, garantendo così

senti con frequenza negli statuti, a cui si è precedentemente accennato. Altre consuetudini si ricavano dagli stessi libri contabili»: Esposito, *Amministrare la devozione* cit., p. 203.

[66] G. Albini, *Vite di mercanti milanesi del Trecento e del Quattrocento: affari e carità*, in Gazzini, *"Dare et habere"* cit., pp. XIII-XIV, ripubblicato in Albini, *Carità e governo* cit., pp. 55-67.

[67] Giusto per fornire qualche esempio, i mercanti Bartolomeo Lupo, Zampasio da Cereda e Antonio da Bertesinella furono tutti massari dell'ospedale di Sant'Antonio Abate: Bianchi, *Ospedali e politiche assistenziali* cit., p. 158 n. Bartolomeo Lupo era un lanaiolo e fu gastaldo dell'arte della lana di Vicenza nel 1431; Zampasio da Cereda era un mercante del settore tessile, attivo nel commercio con la Germania; Antonio da Bertesinella era un mercante di cuoio e di altri prodotti: E. Demo, *L'«anima della città». L'industria tessile a Verona e Vicenza (1400-1550)*, Milano 2001, pp. 289, 298 e 299 n.

[68] Molà, *La comunità dei lucchesi* cit., pp. 103-104 (cit. a p. 104). I mercanti lucchesi potevano frequentare anche confraternite veneziane – tra cui le scuole grandi – non legate a comunità nazionali e ricoprire cariche direttive all'interno di quelle istituzioni (pp. 109-113).

una gestione imprenditoriale delle risorse destinate ad attività devozionali e/o assistenziali. In questo modo, oltre all'uso di tecniche contabili complesse, si può comprendere pienamente l'ampia gamma di iniziative economiche promosse dalle fraglie: investimenti nel debito pubblico, prestiti e finanziamenti a favore di istituzioni pubbliche, transazioni bancarie, operazioni di compravendita sul mercato dei prodotti alimentari (in particolare i cereali), amministrazione di considerevoli patrimoni immobiliari (edifici e terreni) e altro ancora. La conduzione di tutte queste attività, infatti, non troverebbe un'adeguata spiegazione se non riscontrassimo nel governo di una confraternita le capacità gestionali necessarie per proporre e guidare una diversificazione così accentuata dei criteri di investimento delle risorse finanziarie. Questo non significa che tutte le confraternite fossero governate in maniera efficiente, anzi, né che fossero in grado di garantire sempre standard amministrativi elevati. Tuttavia, non si può prescindere dall'analisi della struttura aziendale di una confraternita se si vuole capire in che modo un sodalizio riuscisse (o meno) a reperire le risorse necessarie per soddisfare le proprie finalità e in che modo riuscisse a ramificare i propri investimenti. Le confraternite, quindi, si possono interpretare e studiare anche come aziende (senza scopo di lucro), capaci di sfruttare patrimoni più o meno cospicui, attraverso investimenti che potevano ricorrere alle metodologie e alle strategie adottate dai sistemi gestionali di tipo imprenditoriale[69]. A questo proposito non pare del tutto corretto quanto sostenuto da Gabriele De Rosa, secondo cui – pur riconoscendo che le fraglie dovevano garantire una buona gestione del proprio patrimonio – «la confraternita conservò fondamentalmente la struttura caritativo-assistenziale, non rappresentò nessuna forma di accumulazione

[69] Relativamente al caso degli enti assistenziali milanesi, si è detto che «l'attenzione per l'amministrazione del patrimonio, sulla quale i mercanti/fondatori riversarono le loro capacità imprenditoriali, trova riscontro nella produzione documentaria, per questi come per altri luoghi pii milanesi, di libri contabili di notevole interesse»; la carità di questi mercanti coinvolti in iniziative assistenziali rifletteva «le capacità e il modo di essere di persone impegnate negli affari e nell'utilizzo, fruttifero, del denaro, e si manifestava non già in un personale servizio ai poveri, ma nello sforzo di arricchire i luoghi pii e garantire una gestione, ben contabilizzata e organizzata, del patrimonio dei *pauperes Christi*»: Albini, *Vite di mercanti milanesi* cit., pp. 59 e 66-67. Una valutazione simile è formulata anche per i sodalizi romani e, in particolare, per quelli che gestivano ospedali di una certa importanza, perché richiedevano una complessa organizzazione dei servizi assistenziali e del personale incaricato ad espletarli; «a fine Quattrocento una confraternita "importante" per certi versi poteva essere equiparata ad una "azienda", con i suoi dipendenti salariati, i suoi redditi, i suoi libri di conti»: Esposito, *Amministrare la devozione* cit., pp. 204-206 (cit. a p. 204). Una concezione aziendale delle opere pie (definite proprio come «aziende», in quanto organismi che perseguono i loro fini tramite espedienti economici) è formulata anche in F. Melis, *La scrittura contabile alla fonte della storia economica* (1950), ripubblicato in Melis, *L'azienda nel Medioevo*, a cura di M. Spallanzani, Firenze 1991, p. 5. Inoltre, sulla riuscita armonizzazione tra gli intenti caritativi degli enti assistenziali e la loro gestione imprenditoriale cfr. quanto scritto in G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002, pp. 477-479 e Id., *Razionalismo e teologia della salvezza nell'economia assistenziale del basso Medioevo*, in *Povertà e innovazioni istituzionali* cit., p. 46 (qui si parla di amministrazione «gestionale o aziendale» della carità e dell'assistenza).

della ricchezza, non allenò ad alcuno spirito di impresa, ad essa assolutamente estraneo»[70].

La spiegazione delle confraternite come aziende, però, non va intesa come alternativa alla più tradizionale visione religiosa e sociale di queste istituzioni, perché non la sminuisce, anzi – lo si è già scritto – ne perfeziona la comprensione, nella misura in cui riesce a cogliere i presupposti finanziari e gestionali che assicuravano la continua disponibilità di risorse da destinare a elemosine, processioni e sepolture, che a loro volta garantivano alle fraglie la giusta visibilità per attirare nuovi iscritti e nuovi lasciti, cioè per avere successo. Inoltre, il pieno riconoscimento delle dimensione economica di una confraternita costituisce un valore aggiunto alla sua già riconosciuta importanza per la vita religiosa e sociale di una comunità, perché fornisce nuovi elementi per comprendere come il ruolo di queste istituzioni non fosse limitato alla gestione della spiritualità e della carità, ma intervenisse direttamente anche a sostegno dell'economia locale.

Quest'ultimo aspetto trova un riscontro effettivo non solo nelle modalità degli investimenti finanziari decisi dalle fraglie, ma pure nelle ricadute economiche delle iniziative assistenziali, quanto meno in due direzioni, per altro collegate fra loro: la garanzia di offrire sostegno materiale (oltre a quello spirituale) ai confratelli e alle consorelle in caso di bisogno; la distribuzione di elemosine ai lavoratori temporaneamente disoccupati o caduti in malattia, sebbene non iscritti al sodalizio. Nella prima circostanza è evidente una funzione assicurativa, che le confraternite erano in grado di garantire in un contesto dove lo stato era pressoché assente. In questo senso la quota di entrata nella fraglia e i successivi contributi che erano richiesti ai soci si possono intendere come pagamenti di rate di un'assicurazione per il futuro. Le parole che Francesca Ortalli ha dedicato alle scuole minori veneziane rispecchiano proprio questa situazione: «la scuola nasceva anche, se non soprattutto, per andare incontro ai bisogni materiali e agli interessi dei suoi affiliati, configurandosi come una sorta di compagnia assicurativa contro povertà, malattia e paura per la vita futura»[71]. Pertanto, l'adesione a una fraglia doveva certamente infondere un certo senso di sicurezza, magari con dei risvolti in termini di tranquillità sociale e ripercussioni positive sulle condizioni necessarie

[70] G. De Rosa, *Problemi della storiografia confraternale*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 5 (1984), p. 28.

[71] Ortalli, *«Per salute delle anime»* cit., p. 166. In merito si è espresso pure Brian Pullan, sostenendo che «una confraternita può funzionare come una società di mutuo soccorso piuttosto che come una fraternità religiosa dal momento in cui il socio previdente, che ha pagato la sua quota quando ne aveva la possibilità, ha acquisito il diritto all'assistenza da parte dei suoi confratelli e non deve più appellarsi alla carità degli amministratori»: B. Pullan, *Povertà, carità e nuove forme di assistenza nell'Europa moderna (secoli XV-XVII)*, in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Atti del convegno, Milano, 13-14 novembre 1992, a cura di D. Zardin, Milano 1995, p. 23. Su questi temi cfr. anche M. Gazzini, *Il* consortium Spiritus Sancti *in Emilia fra Due e Trecento* (1998), ripubblicato in Ead., *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 161-162.

per lo svolgimento dei commerci e delle attività produttive, ripercussioni che appartengono alla seconda circostanza citata, cioè il sostegno economico offerto ai lavoratori in difficoltà (oltre che ad altre categorie di bisognosi). In quest'ultimo caso l'attività assistenziale della confraternita si configura come una specie di sussidio di disoccupazione o di malattia, i cui effetti sulla stabilità del tessuto economico-sociale di una comunità vanno tenuti in debita considerazione e soppesati di volta in volta.

Le molteplici intersezioni tra la vita economica delle comunità tardomedievali e la gestione delle ricchezze confraternali emerse in questa sede giustificano pienamente la necessità di sottoporre le fraglie allo stesso tipo di analisi riservata alle attuali società *non profit*, per cogliere tutta la complessità di una struttura aziendale che consentiva alle confraternite di operare in diversi modi sul mercato e di adottare strategie finanziarie impegnative con il supporto di un apparato burocratico professionale. Anche il pensiero economico medievale contribuisce a individuare e comprendere chiaramente la collocazione di queste istituzioni nel più ampio sistema economico delle società pre-industriali, molto più di quanto le odierne teorie economiche riescano a includere le attività delle associazioni *non profit* nella spiegazione dell'economia di mercato.

Le ricerche di Giacomo Todeschini sulla nascita del pensiero economico occidentale ne individuano l'origine nella teologia morale cristiana elaborata nel corso del medioevo. In questo modo è riconosciuta una parentela originaria tra il linguaggio e le nozioni utilizzate dall'etica della carità e la logica del mercato, cioè una comune matrice ideologica che permette di considerare affari, assistenza e devozione in un unico quadro d'insieme. È proprio all'interno di questo stesso spaccato teoretico (e in parte giuridico) che si collocavano e agivano sia le imprese *for profit* che quelle *non profit*, le cui economie rispondevano quindi agli stessi principi ispiratori e regolatori, cioè agli ideali di *charitas* e *fides* a cui avrebbero dovuto adeguarsi tanto le scelte gestionali degli uomini d'affari quanto quelle dei luoghi pii, senza distinzioni[72]. Furono poi i teologi francescani del basso medioevo a perfezionare più di altri il bagaglio logico-concettuale e linguistico che ha permesso la nascita della scienza economica moderna, anche attraverso la produzione di una trattatistica capace di considerare in maniera organica le iniziative assistenziali (in particolare i Monti di Pietà) e quelle a scopo di lucro, che condividevano – oltre a un comune orizzonte etico – il ricorso alle stesse strategie finanziarie e tecniche gestionali, veicolate da un ceto mercantile presente e attivo, da una parte come dall'altra[73]. Insomma, è lo stesso pensiero economico tardo-

[72] Questi temi forniscono il filo conduttore di Todeschini, *I mercanti e il tempio* cit.
[73] G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004, pp. 159-199. «Le finanze e la contabilità delle confraternite caritative e delle istituzioni assistenziali mostrano con chiarezza che alcuni dei movimenti più tipici della riflessione economica francescana si venivano ora tranquillamente manifestando nel concreto apparato

medievale a fornirci le coordinate ideologiche con cui gli storici dell'economia possono (e devono) considerare organicamente i soggetti economici *for profit* e quelli *non profit* come pedine dello stesso scacchiere, tenendo conto che fra queste pedine rientrano a pieno titolo le nostre confraternite e la loro capacità «di organizzare, con la carità, tutto un sistema di circolazione della ricchezza, che in buona parte si identifica con la vita economica della città»[74].

Le teorie economiche elaborate negli ultimi due secoli – quella neoclassica, quella marxista e più recentemente quella istituzionalista[75] – muovono dalla constatazione di un dualismo che ha sempre individuato come protagonisti quasi assoluti della scena economica le organizzazioni dello stato e del mercato privato, riservando al terzo settore (quello del *non profit*) un'attenzione marginale e subordinata agli altri due settori. Tuttavia, pare che non manchino affatto le premesse affinché gli storici comincino a valutare più attentamente il ruolo delle confraternite nella definizione dell'economia tardomedievale, alla stregua di quanto si cerca di fare oggi proprio con le organizzazioni *non profit*. La teoria economica del settore *non profit* si è sviluppata abbastanza recentemente, a partire dagli anni Settanta del XX secolo, ma in maniera discontinua, sebbene negli ultimi tempi abbia ripreso a sfornare contributi significativi, tesi soprattutto a superare l'inadeguatezza delle teorie economiche razionaliste – arroccate sul principio di efficienza e poco propense a considerare quello di reciprocità – e anche dei vecchi modelli di *welfare state*, rispetto ai nuovi scenari aperti dalla società post-fordista[76]. In definitiva, alcune recenti teorie economiche propongono un'analisi delle

della quotidianità economica. [...] Che la ricchezza delle confraternite o degli enti assistenziali sia costituita sempre più fra Quattro e Seicento, in Italia e fuori, oltre che da terre e case, da rendite derivanti da titoli di stato o da crediti fruttiferi, non è né un caso né un accomodamento. Si tratta invece della traduzione politica e della normalizzazione di un processo di trasformazione economico-politica iniziatosi a metà del Duecento. Ne avevano fatto parte la sottolineatura del carattere etico delle attività economiche e creditizie dei laici soprattutto, e l'approvazione ecclesiastica di realtà laicali impegnate in campo economico eppure ideologicamente analoghe a quelle religiose (il Terzo Ordine di san Francesco, le prime confraternite penitenziali, le associazioni cittadine a sfondo caritativo e solidaristico), ora, dopo la convalida morale del prestito pubblico avvenuta con il decisivo contributo francescano e dopo la fondazione a tappeto dei Monti di Pietà, ha luogo in tutta Europa, e in Italia in particolare, una capillare diffusione di iniziative a metà fra il privato e il pubblico, mirate a organizzare e gestire in termini economicamente produttivi l'assistenza. Quello che avviene, dunque, è che gli oggetti del soccorso, le fanciulle da dotare, i poveri da soccorrere, i malati da assistere, diventano simultaneamente e senza contraddizione l'occasione per l'allestimento di strutture economiche, contabili, finanziarie, significative sia per l'economia della città o dello stato, sia per la morale economica prodotta all'interno della società civile» (pp. 194-195).

[74] Todeschini, *Razionalismo e teologia* cit., p. 53.

[75] Sulle teorie economiche istituzionalistiche cfr. D. C. North, *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia*, Bologna 1994 (ed. orig. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge 1990).

[76] Per una sintesi dei principali contributi che hanno alimentano la teoria economica del terzo settore cfr. L. Bruni, S. Zamagni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna 2004, pp. 132-142.

organizzazioni *non profit* capace di giustificarne le funzioni all'interno di un sistema di mercato (non al di fuori di esso), partendo dal presupposto che la loro presenza ha attraversato i secoli ed è rilevabile in diverse società, quindi degna di attenzione e bisognosa di spiegazioni circa i motivi di tale *long durée*[77]. Ed è particolarmente significativo che Luigino Bruni e Stefano Zamagni propongano una nuova teoria economica, dove trovano spazio sia le società *for profit* che le società *non profit*, muovendo da quell'idea di "economia civile" centrata sul principio di reciprocità e le cui origini sono attribuite proprio al pensiero teologico medievale (soprattutto quello francescano, come suggerito da Todeschini), ma la cui elaborazione proseguì grazie agli intellettuali dell'Umanesimo e dell'Illuminismo italiano, al punto che ora è indicata come «presupposto per la sostenibilità sia del mercato sia dello stato»[78].

Per concludere, se tra le più recenti teorie economiche si prende atto che la crisi del *welfare state* spinge a riconsiderare il ruolo delle organizzazioni *non profit* per offrire più affidabili e completi modelli d'interpretazione dei sistemi economici moderni, attingendo addirittura alle risorse del pensiero economico medievale, tanto più le confraternite dovrebbero essere degne di maggiore attenzione da parte degli storici dell'economia, se non altro per tre motivi principali che, in qualche misura, indicano come la loro funzione nel contesto economico della società medievale doveva operare, almeno in alcuni casi, con una incisività addirittura maggiore rispetto ad associazioni simili nella società contemporanea. Il primo motivo riguarda la variegata e rilevante gamma di attività economiche che potevano concernere l'investimento delle ricchezze confraternali, senza trascurare il valore (in alcuni casi esorbitante) di quelle stesse ricchezze. Il secondo motivo riguarda le già discusse ripercussioni delle iniziative assistenziali gestite dalle fraglie per la stabilità del tessuto economico-sociale, in un'epoca in cui i servizi del *welfare state* dipendevano soprattutto dall'intervento dei luoghi pii e molto meno da organismi statali o comunali, a fronte di una considerevole proliferazione delle associazioni confraternali nei centri abitati. Il terzo motivo risiede nella constatazione che la civiltà tardomedievale fu capace di formulare un pensiero economico in cui – senza distinguere troppo drasticamente tra pubblico e privato – era proposta una visione integrata delle istituzioni *for profit* e di quelle *non profit*: in entrambi i casi la loro azione era inquadrata entro i termini dell'etica cristiana, senza evidenti differenze di mezzi e fini. In definitiva, la rilevanza economica delle confraternite nell'ambito della società tardo-

[77] Per alcuni modelli interpretativi (in questo caso di scuola anglosassone) che mirano a fornire una spiegazione delle organizzazioni *non profit* integrata al sistema economico definito dal mercato e dallo stato cfr. E. James, S. Rose-Ackerman, *The Nonprofit Enterprise in Market Economics*, Chur 1986 e i contributi raccolti nella prima parte (*Models of Nonprofit Firms*) di *The Economics of Nonprofit Institutions. Studies in Structure and Policy*, a cura di S. Rose-Ackerman, New York and Oxford 1986.

[78] Bruni, Zamagni, *Economia civile* cit., pp. 13-15 e 29-69 (cit. a p. 9).

medievale ha tutte le carte in regola per essere studiata e definita accuratamente, sulla base di una documentazione a volte ricca di dati economici, attraverso un modello interpretativo – quello del «circolo virtuoso della ricchezza»[79] – già pronto da secoli e in cui la «contabilità dell'aldilà»[80] non prescinde dalla contabilità dell'aldiquà (e viceversa).

[79] L'espressione appartiene al sottotitolo di Todeschini, *I mercanti e il tempio* cit.
[80] L'espressione è presa a prestito da J. Chiffoleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 - vers 1480)*, Roma 1980.

Culture di carità e culture di governo cittadino a Bologna e a Firenze nel Rinascimento

di Nicholas Terpstra

Fra tardo medioevo e prima età moderna, Firenze e Bologna dovettero affrontare il problema dell'assistenza di un numero crescente di orfani e bambini abbandonati. Invece di ricorrere ai tradizionali sistemi di ricovero in strutture polispecialistiche o di affidamento esterno a balie e famiglie adottive, entrambe le città diedero vita a istituzioni di tipo nuovo, specificamente dedicate alla cura di questi bambini. Nei due centri urbani sorsero reti, più o meno istituzionalizzate, di case che potevano ospitare da 300 a 500 bambini, senza contare un mezzo migliaio di trovatelli (ma in tempi di epidemie il doppio) già presenti nei brefotrofi cittadini di più antica istituzione, un numero che copriva tra il 5 e il 7% dell'intera popolazione, stimata sia a Firenze sia a Bologna sui 60-70.000 abitanti nel tardo Rinascimento, un terzo della quale di età inferiore ai quindici anni.

Questi esperimenti segnano, per dimensioni e per capacità di coordinamento, un passaggio storico nell'evoluzione dell'assistenza sostenuta dai pubblici poteri in Europa. Anche altre città infatti, come Milano e Venezia, erano dotate di importanti istituzioni caritative, ma è a Bologna e a Firenze che si coglie con maggiore evidenza il nesso tra un sistema caritativo di nuova impostazione e l'affermazione di nuove forme di governo. Pur muovendo da un intento simile – ovvero sottoporre gli interventi rivolti all'infanzia ad una revisione radicale – e predisponendo programmi che presentano forti analogie, le tradizioni culturali e politiche fiorentine e bolognesi produssero risultati distinti che elevarono, agli occhi del resto d'Italia e d'Europa, le due città italiane a modelli differenziati di tutela dell'infanzia abbandonata. In questo intervento, metterò quindi a confronto i sistemi caritativi delle città di Bologna e Firenze sottolineando come diversi atteggiamenti rispetto alla carità, alla cultura, all'agire politico, abbiano determinato un destino differente nell'organizzazione della tutela degli orfani e dei bambini abbandonati.

Vorrei ringraziare Sheila Das, Mauro Carboni e Marina Gazzini per il traduzione del testo.

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online)

Le nuove reti caritative di Firenze e di Bologna mostrano inoltre come le confraternite, che in entrambe le città gestivano conservatori e brefotrofi, si adattarono alle differenti sollecitazioni politiche del secolo XVI evolvendo in maniera peculiare e distinta. Come noto, in buona parte d'Europa le confraternite di origine o di stampo medievale funsero da base e da modello alla costruzione di nuovi sistemi assistenziali. In particolare venne mutuata quell'ideologia di legame parentale tipica delle confraternite – ravvisabile nella stessa terminologia di "fratelli" e "sorelle" adottata dai membri delle comunità confraternali – che si rivelava particolarmente adatta nel momento in cui tali istituzioni si prefissavano anche il compito di rappresentare nuove famiglie spirituali per orfani ed esposti[1]. Mentre però le confraternite fiorentine si adeguarono maggiormente ai nuovi dettami dello spirito conciliaristico tridentino, quelle di Bologna mantennero le caratteristiche medievali, in valori e in struttura. Le due città svilupparono quindi due diversi modelli: sarà mio interesse verificarne le caratteristiche e l'efficacia nel tempo.

1. *Confraternite e locali tradizioni di carità: il modello "collegiale" e il modello "congregazionale"*

Considerate su un piano meramente pratico, le confraternite erano la tradizionale struttura istituzionale preposta all'amministrazione dell'assistenza gestita da laici. Le confraternite fiorentine, come quelle bolognesi, provvedevano da secoli all'organizzazione della carità, nelle molteplici varianti che questa assumeva: nutrire gli affamati, dare ospitalià a poveri, malati e moribondi, confortare i prigionieri e i condannati a morte, seppellire e commemorare i defunti. La cura dei bambini bisognosi era anzitutto un dovere religioso. Le assidue visite di controllo da parte di supervisori confraternali nelle case che davano ospitalità agli orfani e ai fanciulli abbandonati dimostra che le confraternite concepivano il loro compito come qualcosa di ben più coinvolgente della raccolta e dell'amministrazione di fondi. I confratelli laici, uomini e donne, dedicavano infatti un impegno attivo, diretto e dispendioso anche in termini di tempo alla gestione quotidiana di tali case. I confratelli si occupavano del reclutamento, del controllo e della disciplina del gruppo di insegnanti, guardiani, sacerdoti che si sarebbe occupato dell'educazione dei fanciulli, ma anche del personale che si dedicava alle pulizie e ai lavori mate-

[1] Su questo tema mi permetto di rimandare ai miei recenti studi *Abandoned Children of the Italian Renaissance: Orphan Care in Florence and Bologna,* Baltimore 2005; *Solidarietà, carità, e parentela tradotta*, in *Politiche del credito. Investimento, consumo, solidarietà,* a cura di G. Boschiero, B. Molina, Bologna 2005; *In loco parentis: Confraternities, Conservatories, and Orphanages in Early Modern Florence and Bologna*, in *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000, pp. 114-131; *Kinship Translated: "Confraternite maggiori" and Political Apprenticeship in Early Modern Italy,* in *Corpi, "Fraternità", Mestieri nella storia della società europea*, a cura di D. Zardin, Roma 1998, pp. 103-115.

riali. Personale esperto nell'amministrazione metteva a bilancio le spese con le entrate, derivanti da elemosine, affitti, lavori effettuati dagli stessi assistiti. Due o più ufficiali visitavano i locali di lavoro allestiti all'interno delle case e le botteghe della città dove i ragazzi erano stati messi come apprendisti o come servitori domestici. I confratelli esaminavano le richieste di ammissione dei fanciulli, che venivano sottoposte a scrutinio, e di dimissione dei giovani che, una volta cresciuti, potevano entrare in convento, andare a bottega o a servizio, sposarsi. Tutte queste attività venivano svolte da uomini e da donne che, oltre al loro impegno confraternale, dovevano dedicarsi anche alle proprie famiglie e occupazioni.

I membri delle confraternite che gestivano le case degli orfani e dei bambini abbandonati potevano attingere a diversi modelli di organizzazione confraternale. Come ho avuto modo di verificare in vari contesti[2], il fatto che ci si occupasse di femmine o di maschi suggeriva un approccio diverso già in partenza. Ma, al di là di questa differenza di approccio, è possibile riscontrare due modelli di amministrazione, che distinguerei indicandoli con i termini "collegiale" e "congregazionale". Preciso che con il primo termine intendo indicare una modalità di gestione attuata da un gruppo aperto e rappresentativo di un sodalizio allargato, mentre con il secondo mi riferisco ad un gruppo più piccolo che agiva in maniera più autonoma rispetto al resto della confraternita. Il modello dell'amministrazione "collegiale" – predominante a Bologna – era preferito dalle confraternite grandi che gestivano molteplici attività, e che pertano trovavano conveniente distribuirle fra diverse compagnie o sottogruppi, denominati "collegi". L'amministrazione "congregazionale", più snella e specializzata, veniva adottata da confraternite di dimensioni ridotte i membri delle quali risultavano tutti coinvolti nelle attività caritative. Questo era il modello maggiormente diffuso a Firenze.

Nel modello collegiale, la confraternita poteva annoverare centinaia di iscritti. Il modello risaliva alle confraternite medievali di laudesi. I confratelli infatti dovevano dedicarsi al culto, ma anche all'assistenza ospedaliera, al ricovero dei pellegrini, alla cura dei carcerati. A Bologna già ai primi del Trecento erano sorte quattro di queste confraternite, grosso modo corrispondenti ciascuna ai quartieri della città. Centinaia di confratelli si riunivano almeno una volta al mese per cantare le laudi e per dare una mano nelle strutture ospitaliere che ciascun sodalizio aveva creato per i viandanti e i pellegrini in viaggio verso Roma. L'iscrizione ad una di queste confraternite di laudesi garantiva l'accesso ad un ampio insieme di risorse materiali e spirituali che includevano l'assistenza in caso di malattia, la distribuzione di doti, la celebrazione di funerali e di messe in proprio suffragio. Inizialmente, in cambio di questa assistenza, ogni membro della confraternita offriva il suo aiuto

[2] Terpstra, *Abandoned Children of the Italian Renaissance* cit., cap. V; Id., *Mothers, Sisters and Daughters. Girls and conservatory guardianship in late Renaissance Florence*, in «Renaissance Studies», 17/2 (2003), pp. 201-229.

allo svolgimento delle varie attività caritative del sodalizio. Con il Quattrocento si verificò un cambiamento sostanziale. Le diverse attività assistenziali che ogni confraternita di laudesi si era presa in carico cominciarono ad essere affidate a singoli sottogruppi formati dai confratelli stessi. Tali sottogruppi prendevano il nome di "collegio", "compagnia" o "scuola", ed erano dotati di una certa autonomia. Ogni sottogruppo, infatti, selezionava i propri aderenti fra i soci della confraternita allargata, eleggeva propri ufficiali, dettava propri statuti, teneva la propria contabilità e, se possibile, aveva i propri sacerdoti, per poi rendere conto del proprio operato alla confraternita allargata. I confratelli potevano far parte di uno o più di questi sottogruppi, così come di nessuno, a seconda del loro interesse o delle loro capacità. Questo è il modello cui si conformavano i due maggiori conservatori bolognesi, quello intitolato a Santa Marta, gestito dalla compagnia dei Poveri vergognosi, e quello di Santa Maria del Baraccano, e i brefotrofi di San Bartolomeo di Reno, di Santa Maria Maddalena e di San Giacomo.

Le confraternite organizzate sulla base del modello congregazionale erano invece decisamente più piccole. Esse potevano essere composte anche da solo dodici membri o persino meno. Tali confraternite tendevano ad essere più selettive, e ponevano molta cautela nel vagliare le proposte di chi intendeva farsi socio. Era infatti posto un limite di grandezza, per cui si poteva accettare un nuovo iscritto solo dopo la morte di un confratello. Di conseguenza, le energie del gruppo si concentravano su poche attività, preferibilmente di tipo devozionale e di assistenza interna tra i soci stessi. In queste confraternite sembrava dunque predominare il comitato direttivo rispetto alla comunità di fedeli. Questo era il modello adottato da numerose istituzioni fiorentine, come il brefotrofio del Bigallo, e i conservatori della Pietà, di Santa Maria Vergine, San Niccolò, Santa Caterina; ma anche da qualche istituto bolognese, come i conservatori di Santa Croce e San Giuseppe. Il modello congregazionale era decisamente distante dalla tipologia della confraternita medievale laica, e a questa non dovrebbe essere assimilata, se non si rischiasse però, in tal modo, di restringere troppo il campo di indagine. Nell'Italia del Quattro-Cinquecento, la congiuntura dei processi di nobilitazione sociale e di riforma religiosa produsse nuove forme confraternali, più ristrette e specializzate che in passato. In questi gruppi di tipo congregazionale, il clero e il patriziato urbano rivestirono un ruolo più importante rispetto alle confraternite sorte in epoca medievale, composte da artigiani, commercianti e piccoli professionisti, quali i notai. Agli occhi di molti riformatori cinquecenteschi, le congregazioni rappresentavano un modello riformato delle confraternite di tipo tradizionale. Tale evoluzione veniva incontro anche alle necessità burocratiche dei nuovi sistemi di governo. Alla fine del XVI secolo, fu questo il modello adottato dalle confraternite di nuova fondazione ma anche da quelle più antiche che sentirono il bisogno di riformarsi.

Tutte le confraternite finora considerate, sia che si rifacessero al modello collegiale sia che si conformassero a quello congregazionale, affidavano la gestione delle attività quotidiane a un piccolo gruppo di deputati che affian-

cava il personale stipendiato[3]. L'amministrazione delle confraternite fiorentine di tipo congregazionale era semplice, almeno a leggere gli statuti di queste istituzioni. Il più importante orfanotrofio fiorentino, l'ospedale degli Abbandonati, fondato nel 1542 da Cosimo I de' Medici, era controllato da una delle più antiche confraternite cittadine, la compagnia di Santa Maria del Bigallo. Sorto nel 1244, entro il 1543 il Bigallo si era trasformato in un ibrido tra una confraternita tradizionale e una struttura burocratica. L'ibrido, deliberatamente costruito fra Quattro e Cinquecento dai Medici al potere, appare un simbolo esemplare della fusione tra nuovo e antico che si verificò nel campo dell'associazionismo confraternale nella prima età moderna. A meno di un anno dalla fondazione dell'ospedale degli Abbandonati, il duca Cosimo I lo unificò al Bigallo, di modo che la casata dei Medici, e Cosimo stesso, potessero sfruttare l'esperienza amministrativa e le risorse finanziarie dell'antica confraternita. I dodici capitani del Bigallo stabilivano le politiche di intervento e controllavano lo svolgimento delle attività caritative al pari di un consiglio di amministrazione moderno, mentre funzionari stipendiati tenevano la contabilità e mandavano avanti le case che ospitavano i fanciulli[4]. Questo sistema è riscontrabile anche negli ospedali fiorentini di San Niccolò e di Santa Caterina, dove un piccolo gruppo di sei governatori, denominati "signori", si incontrava ogni giovedì (ma le riunioni divennero presto mensili) per ascoltare il resoconto del confratello che per quell'anno rivestiva la carica di "proposto", e quello di una coppia di amministratori salariati che potevano essere membri della confraternita ma anche degli esterni[5].

Sebbene la fisionomia confraternale non facesse percepire come immediato il rapporto con le autorità governative, gli Abbandonati, Santa Caterina e San Niccolò erano sostanzialmente istituzioni caritative pubbliche, se non statali. Capitani e signori erano poco coinvolti nella vita quotidiana dei bambini, sebbene gli statuti confraternali li obbligassero a visite periodiche. Anche la verifica del rispetto dei criteri di ammissione veniva da loro osservata alquanto raramente. In occasione delle riunioni periodiche, essi si preoccupavano soprattutto di controllare l'operato del personale salariato.

Leggermente diversa era la gestione delle case fiorentine di Santa Maria Vergine e della Pietà, e anche di San Niccolò dopo che, nel 1564, a un decen-

[3] Si vd. i seguenti statuti. *Bologna*: Santa Marta (Biblioteca Comunale di Bologna, d'ora in poi BCB, ms. B3633, pp. 135-185, statuti del 1554, con aggiunte del 1580 e del 1641), Santa Maria del Baraccano (Archivio di Stato di Bologna, d'ora in poi ASB, Fondo dei Pii Istituti Educativi, d'ora in poi PIE, Santa Maria del Baraccano, Cart. 1, n. 2 1553, n. 1 1647), Santa Croce (ASB PIE, Santa Croce, Cart 1, nn. 1, 2, 1609). *Firenze*: Santa Maria Vergine (Archivio di Stato di Firenze, d'ora in poi ASF, Ceppo ms. 69, statuti del 1551 con riforme del 1598 e del 1616), Santa Caterina (ASF Monastero di Santa Caterina, ms. 7 s.d., ma post 1590).

[4] ASF, Bigallo, 1669/II, cc. 9r-25r.

[5] I sei governatori presero il titolo di «Illustri e Molto Magnificenti Signori Operari delle Fanciulle di Santa Caterina». ASF, Santa Caterina, 7, 1/1-13. Tra i governatori, gli ufficiali più potenti erano i due provveditori (i primi due furono Francesco Covoni e Girolamo Renzi). Figurano inoltre una Priora (la prima fu Alessandra Dragnonari, una vedova) e un governatore (il primo fu un frate di San Marco, Domenico Portigiani): ASF, Santa Caterina 17, cc.1r-v.

nio circa dalla fondazione, i suoi governatori riuscirono a convincere Cosimo I a modificarne i criteri gestionali. Cosimo I unificò San Niccolò ad un'altra confraternita, la compagnia di Santa Maria della Vergine, così come aveva fatto con l'ospedale degli Abbandonati e Santa Maria del Bigallo. La differenza sostanziale dell'operazione consisteva però nel fatto che la compagnia della Vergine non aveva tre secoli di storia alle spalle e nemmeno le ingenti risorse finanziarie della confraternita del Bigallo, essendo stata creata dai Medici nel 1551 a sostituzione di un conservatorio omonimo. L'ospedale di San Niccolò e la compagnia della Vergine erano tuttavia profondamente legati dal momento che uno dei fondatori di quest'ultima era il rettore di San Niccolò. Pur unificati, negli anni sessanta del secolo XVI i due enti erano ancora distinti fisicamente (solo in seguito sarebbero confluiti in un unico edificio) e persino nell'amministrazione finanziaria[6].

I trenta membri della compagnia di Santa Maria Vergine si suddividevano una serie di attività pratiche che facevano capo a sette uffici amministrativi. Questi uffici erano simili a quelli di Santa Caterina sopra ricordati: sotto la direzione del "padre proposto", un "provveditore" si occupava delle spese e un "camerlingo" registrava le entrate derivanti dalle elemosine e dal lavoro femminile. Ogni settimana i soci si riunivano per un resoconto del loro operato. La compagnia di Santa Maria della Vergine contava in più uno "scrivano", che teneva la contabilità, e quattro consiglieri che sottoponevano a sindacato il lavoro degli altri ufficiali. La durata delle cariche era annuale: ogni quattro/cinque anni venivano rivestite a rotazione da ciascun confratello. Quando un confratello moriva o, per qualsiasi motivo, si allontanava dalla compagnia, il suo posto avrebbe in teoria dovuto essere prontamente preso da un nuovo associato: tuttavia, la cautela nell'accettare nuove iscrizioni fece si che il gruppo si trovasse costantemente sotto i trenta componenti fissati per statuto[7].

[6] Tra i primi confratelli di Santa Maria Vergine ricordiamo *presbiter* Francesco D'Astudiglio, dottore in teologia spagnolo arrivato alla corte medicea con Eleonora di Toledo, ed altri personaggi in seguito coinvolti nella gestione di altri luoghi pii, come Francesco Rosati, primo governatore del conservatorio di San Niccolò (1556), Antonio di Francesco Cattaneo, primo prete del conservatorio della Pietà (1554); Andrea di Benedetto Biliotti, primo cancelliere della Pietà. Negli anni a venire, si trovano anche Vittorio dell'Ancisa, futuro fondatore del conservatorio della Carità, e i tre futuri fondatori del conservatorio di Santa Caterina: Girolamo Michelozzi (senatore e cavaliere dell'ordine di Santo Stefano), *frater* Giulio Zanchini, e Giovanni Battista de' Botti, e cinque degli primi sei governatori di Santa Caterina. Nel 1632 nel consiglio di Santa Caterina figuravano tre membri di Santa Maria Vergine. Vittorio dell'Ancisa, nel momento in cui redasse le regole della Casa della Carità, consultò sicuramente gli statuti di Santa Maria Vergine e San Niccolò. ASF, Ceppo ms. 237, cc. 26v-27r. R. Manno Tolu, *«Ricordanze» delle abbandonate fiorentine di Santa Maria e San Niccolò del Ceppo nei secoli XVII-XVIII*, in *Studi in onore di Arnaldo D'Addario*, a cura di L. Borgia, Lecce 1995; F. Cionacci, *Notizie di Messer Vettorio dell'Ancisa Fondatore delle fanciulle Stabilite di Firenze*, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (d'ora in poi BNCF) Ms. II.I.410, c.77r.; *Cronicha delle Suore della Pietà*, Biblioteca Riccardiana-Moreniana di Firenze (d'ora in poi BRMF), Acquisiti Diversi, ms. 93, p. 2.

[7] Trenta confratelli sono attestati nel marzo 1552, ma alla fine dell'anno erano già ridotti a ventotto. Nel 1554 entrarono tre nuovi membri, ma altrettanti morirono, e un quarto andò in "pensione". I ventisette confratelli del 1554 scesero a ventisei nel 1555 per la morte di tre iscritti e il subentrare di due. Nel 1556 Santa Maria Vergine risulta avere perduto undici confratelli, ovvero un terzo del numero dei primi membri. ASF, Ceppo 145, cc. 161-66.

Quando, nel 1564, la compagnia della Vergine prese in carico la gestione dell'ospedale di San Niccolò, in un primo tempo non ritenne necessario ampliare il numero degli ufficiali amministrativi e preferì piuttosto creare un nuovo ufficio, denominato dei Cinque di San Niccolò, che sovrintendesse al personale salariato di questa casa. Emerse però presto evidente la difficoltà di trovare ogni anno dodici ufficiali all'interno di un gruppo di sole trenta persone. La compagnia risolse la situazione innalzando il numero dei propri iscritti, portandolo a quaranta (1584); in seguito, ridusse i Cinque di San Niccolò a quattro consiglieri, tra i quali figurava anche il proposto (1598). In questo modo, ai membri della confraternita veniva richiesto di assumere cariche amministrative solo una volta ogni quattro/cinque anni, un impegno ben più sopportabile. Ciò avrebbe tra l'altro reso molto più semplice il completo assorbimento di San Niccolò da parte della compagnia della Vergine.

Anche a Bologna si adottò presto questo sistema amministrativo più snello che presentava il vantaggio di richiedere uno sforzo personale minore a confratelli che dopo tutto offrivano il loro aiuto senza alcuna remunerazione. A Bologna tuttavia il ridimensionamento ebbe un significato diverso e apparve più drastico, viste le maggiori dimensioni dell'apparato amministrativo delle confraternite locali, dimensioni che fino ad allora avevano rispecchiato ottimismo caritativo, zelo burocratico e un'atmosfera di mutuo sospetto. I due orfanotrofi di San Bartolomeo e di Sant'Onofrio, che aveva esemplato i suoi statuti su quelli del primo, presentavano entrambi quattro diversi livelli amministrativi. La massima autorità era quella del rettore: gli statuti descrivono, in maniera enfatica, come egli fosse il guardiano della pace e il giudice delle dispute interne (indizio quest'ultimo della frequente conflittualità interna a questi sodalizi). Il rettore poteva anche non essere un membro dell'orfanotrofio, ma in ogni caso avrebbe dovuto essere scelto tra i «più nobili et gentiluomini et antichi cittadini di boni famigli»: nella sostanza, avrebbe dovuto essere un personaggio rappresentativo dell'*élite* al potere in città. Tra i rettori troviamo infatti spesso esponenti delle famiglie più in vista della società bolognese[8]. Appena sotto il rettore, stavano i due ufficiali incaricati della cura delle attività caritative e del culto. Il massaro si assicurava dei rifornimenti alimentari, dello stato degli edifici abitativi, della presenza di personale: si

[8] Due figure esemplari sono quelle di Francesco Sampieri e di Gian Galeazzo Bottrigari. Francesco Sampieri, che fu senatore dal 19 maggio 1590 e tre volte gonfaloniere di giustizia (nel 1592, 1602, e 1609), entrò nel Monte di Pietà nel 1578; fu quindi rettore di San Bartolomeo nel 1592, e rettore di Santa Maria Maddalena nel 1597 e nel 1602. In Santa Maria Maddalena si trovano anche altri suoi parenti come Astorre (iscritto nel 1577; rettore nel 1593 e 1604), Piero, Alessandro e Gerolamo (tutti entrati nel 1580). Cfr. G. Guidicini, *I Riformatori dello stato di libertà della città di Bologna dal 1394 al 1797,* 3 voll., Bologna 1876, III, p. 92; M. Maragi, *I cinquecento anni del monte di Bologna,* Bologna 1973; ASB, PIE San Bartolomeo di Reno, ms. 7/2, cc. 26r, 28r.; ASB PIE Santa Maria Maddalena, ms. 5/IX (22-VI-1597, 13, XII-1601). Gian Galeazzo Bottrigari fu rettore di Santa Maria Maddalena, principe della Compagnia di Santa Maria della Morte (1564, 1568), deputato del Monte di Pietà (1584), e della Compagnia dei Poveri Prigionieri (1597): Archivio Arcivescovile di Bologna (d'ora in poi AAB) Aula 2a-C-VII-3; Unità Sanitaria Locale 29 di Bologna (d'ora in poi USL) 29, Lib 1-2 n. 44; Maragi, *Monte di Pietà* cit.

trattava di conseguenza dell'ufficiale maggiormente coinvolto nella gestione del quotidiano, e pertanto aveva a propria disposizione una coppia di assistenti. Il priore, invece, si preoccupava degli arredi della chiesa confraternale, dell'abbigliamento dei confratelli, dell'organizzazione delle processioni, del contatto con i sacerdoti che dovevano officiare messa: era il capo spirituale del gruppo che – come si legge negli statuti di San Bartolomeo – avrebbe dovuto tenere i confratelli «caldi». Ad un terzo livello si collocava un gruppo più consistente formato dai conservatori e dai sindaci, in tutto otto o dodici persone elette sia a tempo sia a vita. Erano loro la memoria istituzionale della confraternita. Ma non solo. La loro supervisione continua serviva ad evitare che rettori, massari e priori si accordassero per defraudare la confraternita. Senza la loro approvazione non avrebbe potuto compiersi alcun negozio di vendita o acquisto. L'elezione di questi ufficiali rispecchiava una procedura complessa che affondava le sue origini nelle tradizioni comunali e corporative dell'età medievale. I confratelli più anziani preparavano una lista di canditati, scelti tra i membri stessi della compagnia che avessero almeno trent'anni e che fossero iscritti da almeno tre; la lista veniva quindi presentata ai soci – che rappresentavano quindi il quarto livello amministrativo – il giorno del loro raduno periodico. La metà dei nominativi più votati veniva quindi inserita in borse dalle quali si estraeva a sorte il nome dei nuovi ufficiali, che duravano in carica dai sei ai dodici mesi. La responsabilità che questi ufficiali si assumevano era tale da richiedere un incontro collettivo almeno una volta ogni due settimane. Non era inoltre raro che, sempre per lo stesso motivo, qualcuno recedesse dall'incarico.

I conservatori bolognesi presentavano un'organizzazione abbastanza simile. Tutti si raccoglievano intorno a un nucleo di nove/dodici confratelli, definiti deputati (come in Santa Maria del Baraccano) o procuratori (a Santa Marta), i quali a turno si occupavano dei diversi uffici amministrativi, venendo poi sottoposti a sindacato dai conservatori o sindaci. Le due cariche più importanti – di durata semestrale o al massimo annuale – erano quelle del priore, che si occupava della gestione quotidiana delle attività assistenziali, e del depositario, che invece controllava le finanze. Il priore e il depositario erano eletti nell'ambito del gruppo ristretto dei deputati; gli altri membri di questo gruppo svolgevano invece l'incarico di "visitatore". La maggior parte dei conservatori prevedeva inoltre la presenza di una distinta compagnia femminile, e di svariati gruppi di supervisori. Quattro supervisori verificavano dall'alto l'operato dei dodici deputati di Santa Maria del Baraccano e altri sei invece erano pronti a sostituirli in caso di assenza, anche se non avevano diritto al voto. Solo il conservatorio di Santa Croce aveva un rettore che ricordava, per competenze e per funzioni, quello degli orfanotrofi cittadini, ma si trattava di una carica erede di una modalità gestionale più complicata destinata ad estinguersi col tempo. Il conservatorio di Santa Croce era profondamente coinvolto nella rete caritativa, politica e religiosa della città, secondo un sistema che a Bologna si affermò a metà Cinquecento, quando i ceti urbani si andarono definendo in maniera più rigida, e che era già stato adottato

da altre istituzioni caritativo-finanziarie bolognesi, come il Monte di pietà e il Monte del matrimonio[9]. Nel 1609 i ruoli direttivi dell'istituto furono assegnati a esponenti dei principali gruppi sociali locali: il rettore venne eletto tra i senatori, uno dei sovrintendenti tra i canonici della cattedrale, il priore fra i terziari francescani, proprietari dell'immobile e come tali reclamanti titolo di autorità sulla casa assistenziale; il camerlengo, che pagava i conti e che trovava un impiego alle fanciulle, fu invece tratto dal ceto mercantile. Altri dodici conservatori a vita e altri otto, eletti solo per un anno, erano tratti dai ranghi dei nobili, dei cittadini, dei mercanti, dei terziari. Altri dodici si prendevano carico delle fanciulle. Trovare due o tre dozzine di persone desiderose di servire un istituto che spesso si occupava solo di poche ragazze era quanto meno utopistico: molti venivano contattati, pochi accettavano di essere eletti. E così, alla prima revisione statutaria, avvenuta quarant'anni più tardi, l'amministrazione di Santa Croce fu ricondotta ad una struttura più semplice: cinque persone, ovvero il rettore, il priore, il camerlengo e due visitatori.

Il modello amministrativo fiorentino, più snello, mirava soprattutto all'efficienza, quello bolognese, pletorico, sembrava invece preoccuparsi maggiormente di trovare un compito per ciascun socio e di far si che vi fosse un controllo reciproco tra confratelli. Il contrasto tra la ristretta burocrazia "congregazionale" e le "cooperative collegiali", allargate e rissose, rifletteva sia l'evoluzione conosciuta dai sistemi confraternali e caritativi delle due città italiane nel corso del XV secolo, sia le trasformazioni della cultura politica del secolo successivo. La fisionomia del sistema caritativo fiorentino dipendeva in parte dal fatto che la maggior parte delle strutture assistenziali cittadine era gestita dalle famiglie o dalle corporazioni che le avevano fondate. Gli amministratori e il rettore di Santa Maria nuova, il maggiore ospedale fiorentino, discendevano in linea maschile dal fondatore Folco Portinari; il piccolo ospedale di Santa Caterina dei Talani in contrada San Gallo continuava a rimanere sotto l'influenza della famiglia Talani e così l'ospedale di Santa Maria dell'Umiltà in Borgo Ognissanti sotto quella della famiglia Vespucci[10]. Famiglie e corporazioni mantenevano un geloso controllo sull'amministrazione di questi enti, e difendevano i loro beni e diritti tramite consigli direttivi ristretti che operavano spesso senza rendere pubblici i criteri con cui venivano prese le decisioni. Gli ospedali bolognesi, al contrario, erano stati per la maggior parte fondati dalle grandi confraternite di laudesi sorte nel Due e nel Trecento: anche quando, in seguito, il patriziato urbano cominciò a interes-

[9] M.G. Muzzarelli, *Il denaro della salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà,* Bologna 2001, pp. 234-244; M. Carboni, *Le doti della "povertà". Famiglia, risparmio, previdenza: il Monte del Matrimonio di Bologna (1583-1796),* Bologna 1999, pp. 70-85. ASB, Assunteria dei Magistrati, Affari diversi cittadinanze, ms. 121/1, cc. 14r-17v.

[10] N. Terpstra, *Competing Views of the State and Social Welfare: The Medici Dukes, the Bigallo Magistrates, and Local Hospitals in Sixteenth Century Tuscany*, in «Renaissance Quarterly», 54/4 (2001), pp. 1319-1355; E. Diana, *San Matteo e San Giovanni di Dio. Due Ospedali nella storia fiorentina*, Firenze 1999.

sarsi della loro gestione, non si perse l'abitudine ad una gestione allargata, coinvolgente la massa dei confratelli. Solo a Cinquecento avanzato sorsero a Bologna istituzioni assistenziali che prendevano a modello la tipologia congregazionale ristretta. Come già detto, i sistemi caritativi delle due città evolsero in parallelo con i cambiamenti politici locali. È venuto il momento di analizzare quanto tali sistemi caritativi risultassero efficaci nell'assistenza all'infanzia abbandonata.

2. *Reti a confronto*

Nel corso dei secoli, sia a Firenze sia a Bologna si svilupparono reti assistenziali specificamente dedicate alla cura dei fanciulli. Un forte incremento di queste reti si verificò in momenti di particolare difficoltà, come gli anni Venti, Quaranta, Cinquanta e Novanta del Cinquecento colpiti da severe carestie e pestilenze, quando vennero fondate nuove case. Nel 1620, entrambe le città contavano ben sette istituti per l'infanzia. Le case fiorentine erano generalmente più grandi e più "istituzionali": l'unica casa maschile ospitava da 150 a 180 bambini; le rimanenti sei case ospitavano da 50 a 150 fanciulle. Le case bolognesi invece erano più piccole ed "informali": sia le tre case per i maschi sia le quattro per le femmine accoglievano tra i 20 e i 75 residenti massimo.

Le reti delle due città avevano altri punti in comune. Ambedue le città avevano un solo grande brefotrofio che dava rifugio a un centinaio di lattanti, bambini e ragazzi che erano per la maggior parte illegittimi: l'ospedale degli Innocenti a Firenze, fondato nel 1445, e l'ospedale degli Esposti a Bologna, istituito pochi anni dopo, nel 1454. Entrambe le città aprirono inoltre ospizi per i poveri. A Bologna l'ospedale dei Mendicanti sorse nel 1563: normalmente ospitava tra le 800 e le 1200 persone, due terzi delle quali erano donne e bambini. Dal momento che gli indigenti e i casi più disperati erano indirizzati a questo istituto, che si trovava fuori le mura, gli orfanotrofi urbani potevano offrire un livello di tutela più elevato ad un numero ridotto e selezionato di bambini cittadini. A Firenze, l'ospedale dei Mendicanti fu istituito solo nel 1620: fino a quel momento i bambini malati e poveri venivano inviati ad orfanotrofi come la Pietà e Santa Caterina, la cui popolazione aumentò in maniera drammatica, come pure il tasso di mortalità interna[11]. Dopo il 1620 gli orfanotrofi della Pietà e di Santa Caterina furono trasformati in conventi, mentre le autorità governative crearono un nuovo istituto fem-

[11] G. Calori, *Una iniziativa sociale nella Bologna del '500. L'opera dei Mendicanti,* Bologna 1972; D. Lombardi, *Povertà maschile, povertà femminile. L'ospedale dei Mendicanti nella Firenze dei Medici*, Bologna 1988; Id., *Poveri a Firenze. Programmi e realizzazioni della politica assistenziale dei Medici tra cinque e seicento*, in *Timore e carità: I poveri nell'Italia moderna*, a cura di G. Politi, M. Rosa, F. Della Peruta, Cremona 1982, pp. 164-184; N. Terpstra, *Showing the Poor a Good Time: Caring for Body and Spirit in Bologna's Civic Charities*, in «Journal of Religious History», 28/1 (2004), pp. 19-34.

minile, l'ospedale delle Abbandonate, destinato ad operare in parallelo all'ospedale degli Abbandonati, casa maschile già attiva da qualche anno, sottoponendolo alla direzione della stessa magistratura statale del Bigallo istituita, come già ricordato, da Cosimo I, nel momento della fusione della confraternita omonima con gli Abbandonati.

Nella rete assistenziale fiorentina riscontriamo una certa logica burocratica: un brefotrofio, un grande orfanotrofio per ragazze, un grande orfanotrofio per ragazzi, e una grande casa di lavoro per i poveri. Bologna seguiva la stessa logica per i trovatelli e i poveri, mentre per gli orfani adolescenti preferiva disporre di case più piccole e di conseguenza più numerose, una diversità che, forse, derivava dalla considerazione che l'età adolescenziale richiedesse maggiore attenzione. La distinzione sociale era riconosciuta e doveva essere mantenuta negli istituti: ogni casa si rivolgeva infatti a segmenti sociali specifici.

Entrando nel dettaglio e confrontando le singole tipologie istituzionali notiamo quanto segue[12].

Le case maschili. A Firenze ne esisteva una, a Bologna erano tre. Gli enti operavano in modo simile nelle due città. Le procedure per l'entrata erano parimenti selettive. I guardiani della confraternita, i parenti dei bambini, e i vicini di casa presentavano domanda scritta ai comitati interni degli istituti, che valutavano le candidature ed esprimevano un voto. Ciò avveniva secondo criteri non sempre lineari e coerenti: i legami di *patronage* giocavano infatti un ruolo importante in entrambi i centri urbani. Gli istituti bolognesi erano aperti solo alla prole legittima di artigiani della città; come prova di cittadinanza potevano essere richiesti il certificato di battesimo e la testimonanza dei vicini. A Firenze, un'unica grande casa accoglieva fanciulli provenienti da tutta la Toscana. L'accesso era dunque meno restrittivo per quanto riguarda la classe sociale e la cittadinanza dei bambini. Sia a Bologna sia a Firenze, comunque, gli orfanelli maschi ricevevano un'istruzione di base (imparavano a leggere e a far di conto), oltre ai rudimenti di un mestiere: al momento della loro uscita dall'orfanotrofio potevano infatti essere inseriti in società come apprendisti o lavoranti.

Le case femminili. In questo caso ci troviamo di fronte a una situazione ben diversa che mette in rilievo le differenze sottese alle culture caritative e

[12] Dati ricavati dai seguenti statuti. *Bologna*: San Bartolomeo di Reno (1550): ASB, PIE San Bartolomeo di Reno ms. 78; Santa Croce (ca. 1605): ASB, PIE Santa Croce, 1, ms. 2 b.; 17-I-1609: 1, ms. 1.; 26-IV-1609: ivi, 1, ms. 2; 1653: ivi, 1, ms. 3; San Giuseppe (1641): ASB, PIE, San Giuseppe, 1, Libro +; Santa Maria del Baraccano (1548): ASB PIE, Santa Maria del Baraccano, ms. 44, n. 46/1; (1553) ivi, 1, ms. 2; (1647) ivi, 1, ms. 3; Santa Marta (1554): BCB B3633, pp. 135-185; Sant'Onofrio (1560): ASB, PIE Santa Maria Maddalena, 2, ms. 2; (1664): ivi, 2, ms. 3. *Firenze*: Abbandonati (1542): ASF, Bigallo 1669/II, cc. 9r-25r.; Carità (>1598): BNCF ms. II.I.410, cc. 84v-88v.; Santa Caterina (ca. 1590): ASF, Monastero di Santa Caterina, ms.7; Santa Maria Vergine e San Niccolò (1551/1598): ASF, Monastero di Santa Maria e San Niccolò del Ceppo, ms. 69; ivi, ms. 1 bis.; Pietà (1570): Biblioteca Riccardiana-Moreniana, Fondo Bigazzi ms. 61.

alla struttura sociale delle due città. Le procedure di accettazione ai conservatori bolognesi erano più complesse. I parenti o i guardiani delle ragazze presentavano domanda formale. Con una prima valutazione si scartavano tutte le giovani che non erano figlie legittime di padri bolognesi. Una seconda valutazione avveniva con l'invio di visitatori della casa, per verificare la reputazione delle ragazze con i vicini, e di visitatrici per contollarne la verginità. Più semplice l'accesso ai conservatori fiorentini. Anche in questo caso veniva esercitato un controllo, e a volte si prevedeva un colloquio, ma gli statuti non si dilungano sui requisiti richiesti. Non c'erano verifiche di cittadinanza, di legittimità, di verginità, o di reputazione, e le giovani provenivano da tutta la Toscana. Era invece simile il trattamento. Alle ragazze non era permesso lasciare la casa. Eseguivano lavori di tessitura, ricamo e così via in laboratori interni. Si occupavano inoltre dei lavori domestici, come il bucato, la cucina, le pulizie. La dieta era modesta ma sufficiente. Per quanto riguarda la sanità e le cure mediche, le case erano provviste di infermerie e di un regolare servizio medico. L'istruzione si limitava ai rudimenti di dottrina cristiana e di economia domestica. Ma è nelle procedure di dimissione che si constatano le maggiori differenze tra le due città. I conservatori a Bologna si preoccupavano di garantire una collocazione matrimoniale alle giovani: non solo fornivano una dote, ma cercavano e vagliavano le candidature di potenziali mariti. Le doti venivano consegnate a rate, mantenendone sempre una porzione in titoli per fare in modo che potessero essere recuperate e riutilizzate in caso di morte senza prole della beneficiata. I conservatori fiorentini erano meno interessati a trovare una collocazione matrimoniale per le ragazze. Organizzavano pochi matrimoni e stanziavano pochissime doti. I costi del matrimonio ricadevano infatti sulle famiglie delle fanciulle o sui loro datori di lavoro. Nel caso in cui le fanciulle non avessero modo di tornare in famiglia o di andare a servizio, rimanevano nel conservatorio fino alla loro morte. Non stupisce quindi che più del 50% delle giovani dei conservatori bolognesi si sposasse, mentre meno del 10% di quelle ospitate dai conservatori fiorentini riuscisse a fare altrettanto (unica eccezione le fanciulle di San Niccolò, il 15,5% delle quali riusciva a trovare una sistemazione matrimoniale). A Bologna come a Firenze la percentuale delle giovani che tornava a vivere in famiglia si aggirava fra il 7 e il 15%. La permanenza vitalizia delle ragazze bolognesi in conservatorio si limitava al 10-20% (a seconda degli istituti), mentre quella delle giovani fiorentine variava dal 20 al 70% (sempre a seconda degli istituti). Non era raro che le fanciulle morissero poco dopo essere state accolte in conservatorio, ma mediamente trascorrevano molti anni prima che ciò accadesse[13].

Le case bolognesi erano dunque molto attive nel reinserimento sociale delle ragazze, il che era speculare alla rigidità e alla selettività delle regole di

[13] Per queste statistiche e i riferimenti archivistici cfr. Terpstra, *Abandoned Children of the Italian Renaissance* cit., cap. 6.

ammissione. Le case fiorentine mantenevano invece un approccio più passivo, nell'accogliere e nel sistemare le fanciulle. Non è quindi esagerato affermare che gli orfanotrofi femminili funzionassero a Firenze come conventi laici, e infatti tre di essi conobbero quest'evoluzione istituzionale nel Seicento, un'evoluzione impensabile a Bologna.

3. *Culture civili a confronto*

Come spiegare queste differenze? Non sembra che i fattori economici assumessero un valore rilevante. Durante i tre anni difficili posti a metà dell'ottavo decennio del secolo XVI, il conservatorio fiorentino più povero, la casa della Pietà, registrò un attivo di bilancio di 2500 lire. Si tratta di un risultato economico dieci volte migliore di quello realizzato dalla più ricca casa bolognese, Santa Maria del Baraccano. Il profitto della Pietà, o meglio l'eccedenza delle entrate rispetto alla spesa, fu all'incirca il doppio di quello che il Baraccano investì in doti solo nel 1575. Quasi tutte le case fiorentine, d'altronde avevano i bilanci in attivo, mentre quelle bolognesi faticavano a mantenersi in pareggio o facevano registrare passività.

Le diversità operative che emergono dal confronto dei sistemi assistenziali di Bologna e di Firenze derivavano piuttosto da tre altri ordini di motivi legati a:

- ragioni connesse con la *prassi amministrativa*, basata sulle tradizioni caritative e confraternali locali,
- ragioni *culturali*, dipendenti dal modo in cui le due città consideravano la donna e il clero,
- ragioni *politiche*, correlate agli obiettivi e ai percorsi politici del ceto dirigente bolognese e fiorentino della prima età moderna.

Le verrò ora ad illustrare nel dettaglio.

Ragioni legate alla prassi amministrativa: queste si riducono in pratica al numero di persone disponibili a svolgere lavoro volontario. I conservatori di Bologna, alcuni dei quali davano ospitalità solo a qualche decina di bambine, potevano contare su decine di volontari che lavoravano insieme al personale salariato. Non bisogna dare retta alle lamentele degli amministratori che sostenevano di «avere poche mani o pochi soldi». Le case fiorentine disponevano invece di un numero inferiore di ammistratori, sebbene dovessero prendersi cura di un numero maggiore di fanciulle. Gli orfanotrofi bolognesi, come gli ospedali bolognesi in genere, furono organizzati da grandi confraternite che contavano decine di membri. I confratelli svolgevano un ruolo attivo nell'amministrazione quotidiana, servendo a rotazione per periodi di uno, sei o dodici mesi. L'organo di gestione di ogni confraternita aveva a capo un rettore il quale era stato scelto dal senato della città. Un nucleo ristretto di senatori assumeva a rotazione incarichi direttivi nei vari istituti assistenziali, con l'effetto di rafforzare in modo informale la rete caritativa della città. Il sistema di confratelli volontari, inoltre, fece in modo che si stabilissero legami personali più stretti fra i bambini e gli adulti che si occupavano della loro tutela.

Gli orfanotrofi fiorentini, anche in questo caso al pari degli enti ospedalieri cittadini, erano gestiti da confraternite molto più piccole, che contavano da dodici a trentasei componenti; addirittura uno – Santa Caterina – era retto da un organo di gestione di soli tre membri, i quali venivano nominati dal granduca. Gli amministratori degli orfanotrofi fiorentini normalmente rimanevano in carica a vita; partecipavano poco o nulla alle pratiche di culto, sviluppavano solo raramente legami con i bambini che erano affidati alla loro tutela. Piuttosto, formavano organi di gestione che trasformavano la tutela dei bambini in un problema di amministrazione di beneficenza, assolto da personale salariato su incarico governativo. Nel 1543, Cosimo I affidò l'orfanotrofio maschile della città alla compagnia di Santa Maria del Bigallo, una delle più antiche confraternite fiorentine di cui il Medici aveva assunto la direzione trasformandola in una magistratura governativa composta da dodici membri eletti a vita. Otto anni dopo, nel 1550, Cosimo I istituì una confraternita di trenta membri, dedicandola a Santa Maria Vergine e assegnandole in compito di coordinare, in maniera informale, tutti i conservatori della città: fra 1550 e 1560 essa infatti gestì direttamente due istituti ed, entro la fine del secolo, partecipava all'amministrazione di altri tre conservatori[14].

Bologna aveva dunque case più piccole gestite da confraternite di dimensioni maggiori, la conduzione delle quali coinvolgeva tutti coloro che ne facevano parte come soci. Firenze invece aveva case grandi gestite da confraternite di dimensioni ridotte – ma anche da gruppi ancora più ristretti – dove la gestione era affidata, per quanto concerne le operazioni quotidiane, a personale stipendiato. In entrambe le città, ad ogni modo, ospedali e confraternite di antica istituzione offrivano modelli di amministrazione ai nuovi orfanotrofi.

Ragioni culturali. Due i punti da tenere presenti: le donne bisognose e la cultura della clausura; il clero e la società civile.

Quando si trovavano di fronte a fanciulle o a donne indigenti, pochi fiorentini riuscivano ad immaginare alternative al modello del convento. La cultura della reclusione era molto radicata a Firenze, in particolare nella vasta platea femminile. Se già a metà Cinquecento Firenze disponeva di un numero di conventi superiore del 50% rispetto a Bologna (42 contro 27), dopo poco più di un secolo il numero dei conventi fiorentini era più che doppio rispetto a quelli bolognesi (69 contro 33). I conventi fiorentini ospitavano d'altronde una percentuale più alta di popolazione femminile rispetto agli abitanti della città. A metà Cinquecento, il 13% delle giovani fiorentine si trovava in convento, a differenza del 5,4% di quelle bolognesi (salito al 7,4% nel 1631). I conventi a Firenze crescevano rapidamente in numero e in grandezza ma, per la maggior parte, erano riservati alle figlie del patriziato e dei ceti professionali: all'inizio del Seicento, quasi la metà (il 44%) delle giovani patrizie fiorentine prendeva il velo invece di sposarsi, e questo soprattutto per ridurre le spese dotali delle famiglie[15].

[14] Vd. *supra* note 6 e 7.
[15] A Firenze si contano 42 conventi nel 1545, aumentati a 63, e poi 69, alla fine del secolo XVIII.

Erano invece poche le ragazze cresciute nei conservatori ad avere accesso ai conventi fiorentini. All'interno dei conservatori della Pietà, della Carità e di Santa Caterina prendeva forma una sorta di monacazione forzata delle ragazze di famiglie povere o provenienti dal ceto artigino. Nell'anno 1600, i tre conservatori esistenti a Bologna ospitavano complessivamente circa 135 ragazze; i cinque fiorentini ne accoglievano 400. I conservatori fiorentini divennero dunque conventi laici per le classi inferiori, dove le famiglie povere potevano lasciare figlie, sorelle o nipoti senza dover pagare una dote per mantenerle. I conservatori fiorentini, dunque, permettevano alle famiglie più povere di imitare le strategie matrimoniali dei ceti più abbienti, collocando un certo numero di giovani donne fuori dal mercato matrimoniale, allo scopo di aumentare le doti disponibili per altre ragazze della famiglia. La variante bolognese dimostrava invece che queste giovani potevano guadagnarsi la loro dote, per intero o almeno in parte, e che se c'era la volontà da parte degli amministratori, e un numero adeguato di volontari a condurre le trattative, le giovani dei conservatori potevano senz'altro sposarsi. Ai conservatori fiorentini, come constatato, non mancavano i fondi per le doti, ma piuttosto i volontari per compiere il lavoro.

Le risorse economiche non erano dunque così importanti quanto le differenze culturali. A Firenze la clausura forzata assumeva una normatività non presente altrove: i conventi accettavano una percentuale doppia di ragazze dei ceti elevati rispetto a Bologna, o anche rispetto a Venezia, e le case protette come l'ospedale degli Innocenti e i conservatori allargavano questa norma a ragazze di tutte le classi. Per spiegare tale cultura di reclusione bisogna fare riferimento al secondo punto delle ragioni culturali, quello relativo al clero e alla società civile.

Rispetto a Bologna, il sistema assistenziale di Firenze manteneva legami molto più stretti con la gerarchia ecclesiastica, e molti fiorentini erano contenti che fosse il clero a svolgere un ruolo guida nelle azioni caritative. Preti e frati erano una componente decisiva all'interno della confraternita di Santa Maria Vergine che, come si ricorderà, ebbe un ruolo importante nella fondazione e nella conduzione di tutti i cinque conservatori della città. La magistratura del Bigallo, che aveva compiti di sorveglianza sull'orfanotrofio per ragazzi e, dal 1618, sul parallelo orfanotrofio femminile, fu sempre presieduta da un vescovo (dal 1565 il vescovo di Fiesole). Nessun orfanotrofio bolognese contemplava un intervento clericale così pesante, né al momento della fondazio-

Mentre il numero di monaci e monache era quasi uguale nel primo Quattrocento, a metà del secolo successivo le monache erano quattro volte i monaci. Cfr. S. Cohen, *The Evolution of Women's Asylums Since 1500,* New York-Oxford 1992, pp. 28-30, 187. A Bologna vi erano 27 conventi nel 1550, e 33 nel 1634. Il tasso di monacazione era simile a quello di Venezia: J.G. Sperling, *Convents and the Body Politic in Late Renaissance Venice,* Chicago 1999, pp. 18-29. Gabriella Zarri ha calcolato che le 2198 monache residenti a Bologna nel 1570 rappresentavano il 5,4% della popolazione; la percentuale crebbe a 7,4% nel 1631. G. Zarri, *I monasteri femminili a Bologna tra il XII e il XVII secolo*, in «Atti e memorie della deputazione di storia patria per le province di Romagna», n.s. 24 (1973), pp. 144-145.

ne né successivamente nella conduzione del quotidiano. Si può dunque parlare per Bologna di un certo “anticlericalismo”, da intendersi non come atteggiamento di animosità contro la chiesa, quanto piuttosto come un desiderio di preservare l’aspetto laico di certe iniziative nella vita caritativa e religiosa. Dal XIII secolo, da quanto Bologna divenne soggetta al dominio pontificio, la nobiltà locale e gli altri gruppi sociali cittadini lottarono per la propria autonomia. I contrastanti rapporti con il papato contribuirono a promuovere una religiosità civile tenuta saldamente in mano dal laicato. Ciò è evidente in particolare negli istituti caritativi, tutti posti sotto il controllo delle confraternite laiche, le quali contrastavano strenuamente i tentativi di ingerenza da parte del clero, ad esempio vietandone l’accesso fra i propri soci[16].

Firenze era caratterizzata da una vita religiosa e civile vibrante, che prevedeva un’alleanza più stretta con il clero regolare e secolare. Le confraternite e gli altri istituti caritativi fiorentini avevano tutti strette relazioni di dipendenza dagli ordini religiosi e da capi carismatici, come Girolamo Savonarola. I sette orfanotrofi fondati a Firenze nel secolo XVI furono una risposta diretta – in positivo se fondati o ispirati dal clero e dal laicato seguaci del Savonarola, in negativo se istituiti dai Medici proprio in contrapposizione all’influenza del medesimo – alla visione savonaroliana di Firenze quale repubblica santa e caritativa[17]. Al di là degli effetti del savonarolismo, il legame tra le famiglie fiorentine e le gerarchie ecclesiastiche era senz’altro profondo, come dimostrano la presenza di due esponenti di casa Medici sul soglio pontificio, o ancora i legami finanziari tra i banchieri fiorentini e il papato. Da questo nesso derivava la diffusione di una cultura di clausura che nei conservatori femminili si traduceva nel trattare le fanciulle come se fossero suore, atteggiamento che anticipava la trasformazione seicentesca di molti istituti in conventi veri e propri posti sotto la direzione ecclesiastica. Se dunque il sistema caritativo fiorentino appariva più efficiente e burocratico, era al tempo stesso meno laico di quello bolognese, per ragioni profondamente intrecciate alla diversa cultura religiosa delle due città.

Ragioni politiche. Firenze e Bologna costituiscono due casi esemplari dei principali percorsi istituzionali conosciuti dagli stati cinquecenteschi. Firenze divenne la capitale di uno stato territoriale, il ducato di Toscana, il quale viene considerato dalla storiografia come un modello di governo assoluto. Bologna entrò invece a far parte dello Stato pontificio che, a sua volta, è considerato da alcuni storici modello di stato assoluto.

[16] N. Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995.
[17] Cfr. R. Manno Tolu, *Echi Savonaroliani nella Compagnia e nel conservatorio della Pietà*, in *Savonarola e la politica*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1997, pp. 209-224; Id., *«Ricordanze» delle abbandonate fiorentine* cit., pp. 1007-1013; L. Polizzotto, *Children of the Promise: The Confraternity of the Purification and the Socialization of Youths in Florence, 1427-1785,* Oxford 2004; Id., *When Saints Fall Out: Women and Savonarolan Reform in Early Sixteenth-Century Florence*, in «Renaissance Quarterly», 46 (1993), pp. 486-525; Id., *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545,* Oxford 1994.

A Firenze l'affermarsi dell'autorità ducale significò il superamento della tradizionale forma di governo repubblicano. I duchi Medici procedettero a nominare direttamente i componenti delle magistrature di governo (spesso distribuendo incarichi a vita, a propria discrezione), e a delegare l'amministrazione civile a segretari e a più efficienti apparati burocratici. Bologna riuscì a mantenere *de facto* la forma del governo repubblicano anche dopo la definitiva sottomissione allo stato pontificio con Giulio II, nel 1506. Se i membri del locale senato erano nominati dal papa e condividevano il potere con un legato papale, senatori e nobiltà minore mantennero un'autonomia considerevole nella conduzione degli affari locali, tramite magistrature di breve durata. Le corporazioni, le confraternite, e i preesistenti organi di governo mantennero un ruolo nell'amministrazione locale. Questa situazione, che avvenne secondo i termini del concordato con Niccolò V, produceva quella che Anna de Benedictis ha definito una «repubblica per contratto»[18].

Nella pratica, il governo era ben più centralizzato e assolutista a Firenze che a Bologna. Nella città toscana emergeva infatti la *leadership* di un uomo solo, il duca, che certo doveva tener conto anche di altri interessi, ma che trovò più facile svuotare di significato le tradizionali forme repubblicane dal momento che aveva collocato la sua persona e la sua corte al centro dello stato. Bologna aveva invece nel papa il solo depositario dell'autorità. Il potere del pontefice era senz'altro molto ampio, ma allo stesso tempo trovava maggiori limitazioni. I papi governavano solitamente per periodi brevi e non potevano dare luogo a dinastie. Il patriziato locale poteva dunque mantenere un certo grado di potere se i suoi componenti riuscivano ad agire concordemente e a mantenere il favore popolare. L'appoggio della popolazione, e una certa misura di legittimità, venivano assicurati al patriziato anche dal controllo sugli istituti caritativi posti a servizio della cittadinanza.

L'amministrazione allargata degli enti assistenziali, il ricorso a volontari per l'operatività quotidiana, il restringimento degli interventi caritativi ai soli cittadini vanno interpretati in quest'ottica.

4. *Conclusioni. Tradizioni medievali nelle confraternite della prima età moderna*

Le differenze tra l'assolutismo fiorentino e il repubblicanesimo o corporativismo bolognese si colgono con maggiore evidenza nella politica matrimoniale seguita dai locali orfanotrofi. La tradizione religiosa e caritativa bolognese sottolineava il ruolo delle consorelle e dei confratelli quali genitori adottivi delle figlie e dei figli dei concittadini in condizioni di bisogno. Nel caso delle giovani, la preferenza del matrimonio al convento non rimaneva un'indicazione astratta. I membri della confraternita partecipavano concre-

[18] A. De Benedictis, *Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa*, Bologna 1995.

tamente nel trovare lo sposo, nel contribuire alla dote, nell'organizzare la cerimonia nuziale, alla quale anche partecipavano, e infine nell'accompagnare le loro "figlie" alla nuova casa dove sarebbero diventate mogli e madri. La parentela adottiva, così impegnata, mette in rilievo fino a che punto il ceto dirigente bolognese interpretasse l'opera caritativa istituzionale come un modo per esercitare l'autorità genitoriale nei confronti dei poveri della città.

Se i conservatori e gli orfanotrofi fiorentini ricorrevano alla medesima retorica paternalistica, così come si legge nei loro statuti, nel granducato erano però inevitabilmente i granduchi ad essere i veri padri politici. Gli istituti fiorentini, nello spalancare le porte ai bambini bisognosi che venivano da tutto il dominio, fungevano da rappresentanti della carità del duca che agiva come un padre di fronte ai suoi sudditi bisognosi. Se la politica assistenziale fiorentina era più generosa di quella bolognese, che si limitava ai soli bambini cittadini, non riusciva tuttavia ad instaurare un rapporto stretto tra chi erogava assistenza e chi la riceveva. Dal momento che le case fiorentine assistevano un numero maggiore di bambini bisognosi e potevano viceversa contare sull'aiuto di un numero inferiore di adulti volontari, non v'era modo – né politicamente, né culturalmente – di far sì che gli amministratori degli orfanotrofi e dei conservatori di Firenze potessero ottenere una patria potestà simile a quella dei loro omologhi bolognesi.

Un sociologo americano, Douglass North, ha parlato di *path dependence* (sentiero di dipendenza): in base a questo concetto «dove riesci ad arrivare, dipende da dove provieni»[19]. Ciò non è valido solo per gli individui. L'ambiente sociale in cui le istituzioni sono collocate condiziona il modo in cui queste operano. Anche quando gli obiettivi formali, le politiche, e le risorse degli istituti sono simili, le differenti realtà in cui essi si trovano ad operare determinano risultati molto lontani fra loro.

Se esaminiamo gli statuti, gli orfanotrofi e i conservatori di Firenze e di Bologna si assomigliano assai, nel comune conformarsi alla ben nota retorica della riforma cattolica. Se invece guardiamo al di sotto della superficie, scopriamo culture di governo dell'assistenza distinte, fatte di confraternite grandi a Bologna e di organismi ristretti a Firenze. La prima cultura era più adatta ad una città come Bologna dove le tradizioni e le istituzioni comunali si mantennero più a lungo, mentre la seconda era più adatta ad una società che compiva i suoi primi ma decisi passi verso l'assolutismo. Le culture di carità erano parimenti distinte. A Firenze le istituzioni caritative, come le confraternite, e le altre modalità di espressione della religiosità civica presentava tratti più clericali, mentre a Bologna si presentavano più laiche, una differenza che, come abbiamo sottolineato, portò a risultati molto diversi in particolare nella cura delle donne bisognose. Le differenze culturali, di governo e di carità di Firenze e Bologna sono poi amplificate dal divergere dei percorsi politici imboccati dalle due città fin dalla metà del Cinquecento.

[19] R. Putnam, *Making Democracy Work: Democratic Traditions in Modern Italy*, Princeton 1992, p. 179.

Che direzione prende il concetto di *path dependence* in questo caso? Il governo repubblicano di Bologna e la religiosità civica e laica della città costruirono una rete di istituti che preservavano le responsabilità del comune medievale e della società civile. Centinaia di cittadini erano coinvolti nel compito di trovare ospitalità ai bambini abbandonati o rimasti orfani, e di reinserirli nella società una volta che fossero diventati giovani adulti. Il governo assolutista ducale di Firenze e il suo civismo, più legato alla chiesa, fecero invece nascere una rete assistenziale più autoritaria nei metodi e più parca nell'uso di volontari e di risorse statali. Non v'è quindi dubbio che i bambini fossero curati e tutelati meglio negli orfanotrofi e nei conservatori di Bologna. Ma allo stesso tempo, non ci sono dubbi che gli istituti fiorentini – più grandi, più efficienti, gestiti da magistrature che rispondevano al capo del governo – abbiano fornito un modello ai sistemi di beneficenza europei dei secoli successivi. Il modello delle confraternite "collegiali" che si trova a Bologna manteneva una burocrazia della beneficenza che coinvolgeva tutta la communità civica e che era fondata sull'*ethos* comunale e repubblicano di origini medievali. Il modello delle confraternite "congregazionali", riscontrato più spesso a Firenze, aprì la strada alla burocrazia razionale dell'assolutismo e a una società più disciplinata ed efficiente. Queste differenze sono le manifestazioni nel quotidiano di due culture di governo e di carità. Per enfatizzare il contrasto si può dire che le case bolognesi offrivano tutela in modo selettivo ai *cittadini*, mentre le case fiorentine la offrivano in un modo più generalizzato ai *sudditi*.

Parte quarta
Testimonianze teatrali, musicali, artistiche, documentarie

I teatri delle confraternite in Italia fra XIV e XVI secolo

di Paola Ventrone

> Noi chiamiamo «teatro» ciò che viene fatto nel teatro o come teatro. E non sappiamo di più, dati i limiti della cultura teatrale e le approssimazioni delle altre discipline al teatro. I tre quarti della cultura se ne contenta e non si preoccupa che le conoscenze, le definizioni, i materiali siano invecchiati e imprecisi; l'altro quarto cerca e ricerca, nella feconda disperazione di studiare il teatro nella storia, come cultura[1].

1. *La questione delle "origini"*

La consapevolezza storica dell'esistenza di un legame fra confraternite e teatro risale agli studi ottocenteschi dei positivisti, che trovarono la loro sintesi più organica nelle *Origini del teatro* di Alessandro D'Ancona[2]. Questa monumentale opera, in linea con l'impostazione evoluzionistica dominante ai tempi suoi, si pose il primario obiettivo di rintracciare "le origini" di un teatro, inteso come letteratura drammatica e come espressione di un genuino sentimento "popolare", che fosse paragonabile alla tragedia dell'Atene di Pericle: come in Grecia il dramma era nato dal rito, così nell'Europa medievale se ne cercava la genesi nella liturgia ecclesiastica.

Nelle indagini positiviste, infatti, il concetto di teatro si identificava con quello di testo drammatico, e segnatamente di testo drammatico religioso: non a caso il D'Ancona, prima di pubblicare la sua opera maggiore nel 1877, aveva dato alle stampe, nel '72, una silloge di sacre rappresentazioni fiorentine[3]. L'ottica letterario-centrica non impedì, però, all'autore di rubricare e di commentare una messe di documenti e di materiali, rinvenuti nel corso della compilazione antologica, riguardante una quantità e una varietà di consuetudini e di pratiche che, ben oltre la dimensione letteraria, avevano caratterizzato lo spet-

[1] *Editoriale*, «Teatro e Storia», 1 (1984), p. 7.
[2] *Origini del teatro in Italia: studij sulle sacre rappresentazioni, seguiti da un'appendice sulle rappresentazioni del contado toscano*, Firenze 1877, in seguito ristampata, con profonde revisioni e con il titolo *Origini del teatro italiano*, nell'edizione Torino 1891^2, che è quella di consultazione corrente.
[3] *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, raccolte e illustrate per cura di A. D'Ancona, Firenze 1872, 3 voll.

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

tacolo tardomedievale, e di tentare di associarli ai loro rispettivi enti promotori contribuendo, forse anche al di là delle intenzioni dello stesso studioso, a svincolare la nozione di teatro da quella di testo drammatico[4]. Si trattò probabilmente di un'intuizione più operativa che teorica, e destinata a dare i suoi frutti interpretativi soltanto nel secolo successivo, che però contribuì a includere nella sfera dello spettacolo fenomeni collettivi allora definiti *tout court* come "popolari" (quali le processioni, le corse al palio, le sassaiole, i ludi equestri e cavallereschi), dei quali si riconosceva il radicamento nella vita civile e politica delle città italiane indipendentemente dalla presenza o meno di una loro dimensione letteraria, che era quanto aveva fatto, pionieristicamente, Ludovico Antonio Muratori un secolo prima con il suo *De spectaculis et ludis publicis*[5].

In particolare, la scoperta di alcuni laudari e inventari di oggetti scenici provenienti dagli archivi delle compagnie di disciplinati umbro-abruzzesi, già segnalata da Ernesto Monaci[6], contribuì a determinare un immediato e duraturo nesso fra gruppi confraternali e rappresentazioni religiose, inducendo il D'Ancona a intitolare, significativamente, «I Flagellanti e la Lauda drammatica umbra» il capitolo delle *Origini del teatro* che fungeva da spartiacque fra la trattazione del cosiddetto "dramma liturgico" europeo in latino[7] e la nascita della lauda drammatica italiana in volgare[8].

Sul piano delle conoscenze relative agli usi cerimoniali e spettacolari delle confraternite, le acquisizioni documentarie di queste storie del teatro ottocentesche erano, tuttavia, incomplete e lacunose – e così appaiono certamente agli occhi dello studioso odierno –, a motivo della non sistematicità delle ricerche archivistiche che le avevano procurate. L'accumulo delle notizie e delle fonti raccolte veniva, infatti, determinato da ritrovamenti e da segnalazioni casuali sia degli autori stessi, sia dei molti archivisti, bibliotecari ed eruditi locali che erano in contatto con loro. Ciò nonostante la ricchezza dei materiali riportati alla luce rimane tuttora insostituibile proprio per la sua mancanza di selettività, che costituisce un punto di partenza imprescindibile per qualsiasi ricerca storica, in quanto consente e favorisce la massima libertà nel costruire originali percorsi interpretativi.

[4] «Dai molti studii fatti sul Teatro antico spirituale avevamo messo insieme materia sufficiente a descrivere con qualche ampiezza le origini, le varie forme, la storia insomma della Sacra Rappresentazione. Se non che l'argomento ci era venuto per modo crescendo fra mano, che né all'editore parve di poter dar luogo al nostro lavoro innanzi al primo volume, né a noi bastava il cuore di restringere e quasi strozzare in poche pagine il frutto di assidue considerazioni e continuate ricerche. Perciò, mettendo intanto a luce i testi, ci serbiamo di pubblicare (...) un volume di giusta mole su così fatto soggetto»: *ibid.*, I, p. IV.

[5] L.A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi. Dissertatio XXIX: De spectaculis et ludis publicis*, Modena 1742 (ma si veda la ristampa commentata a cura di A. Viscardi, Modena 1962). Sul testo muratoriano si è soffermato con perspicue osservazioni J. Drumbl nella *Introduzione* a *Il teatro medievale*, a cura dello stesso, Bologna 1989, pp. 9-15.

[6] *Appunti per la Storia del Teatro Italiano. Uffizi drammatici dei Disciplinati dell'Umbria*, in «Rivista di filologia romanza», 1 (1872), pp. 235-271; 2 (1875), pp. 29-42.

[7] Per una discussione problematica del concetto di "dramma liturgico" si veda J. Drumbl, *Quem quaeritis. Teatro sacro dell'alto medioevo*, Roma 1981.

[8] D'Ancona, *Origini del teatro*, ed. 1981[2] cit., I, pp. 106-118.

Enfatizzando l'interdipendenza fra confraternite devote e produzione spettacolare, e aprendosi alla repertoriazione di eventi non esclusivamente letterari, gli studiosi ottocenteschi indicarono, dunque, una feconda prospettiva di studio che, purtroppo, non fu raccolta dai loro epigoni in tutta la sua portata innovativa. Ciò appare evidente nella, pur fondamentale, opera "tardo-positivista" di Vincenzo De Bartholomaeis, *Le origini della poesia drammatica italiana*[9], anch'essa accompagnata (ma in questo caso vent'anni più tardi, rovesciando in tal modo il processo acquisitivo del D'Ancona) da una fortunata silloge di *Laude drammatiche e rappresentazioni sacre*[10]. Questo studio, infatti, inventariando e classificando le varie forme di letteratura drammatica dell'età di mezzo, contribuì a rafforzare l'idea della centralità del testo drammatico nell'evento spettacolare (per non dire addirittura della sua "superiorità" rispetto alle componenti storico-sociali, tecniche, produttive, recitative, sceniche e così via), anche se non mancò di ribadire l'importanza della *liaison* fra confraternite e teatro, sia intitolando un intero capitolo a «Il teatro volgare dei laici» – nel quale prendeva in considerazione e metteva nuovamente in relazione il movimento dei flagellanti con la produzione laudistica umbra –, sia organizzando la seconda parte dell'opera con un criterio di distribuzione geografica («Il dramma sacro nelle regioni italiane»), che prendeva le mosse dal teatro abruzzese[11], per poi illustrare il romano, il toscano, il bolognese, il veneto e quello, più scarsamente documentato, di «Altri paesi».

Le sillogi del D'Ancona e del De Bartholomaeis, cui si possono aggiungere i due volumi dell'*Antico dramma sacro italiano* curati da Paolo Toschi[12], misero al centro dell'attenzione la letteratura drammatica allora considerata alle "origini" del nostro teatro, aprendo la via a numerose analoghe antologizzazioni che, fino agli anni Ottanta del secolo scorso, hanno contribuito a mantenere separato il teatro religioso dai suoi contesti produttivi, evocati soltanto per indicare una generica appartenenza geografica, oppure una classificazione contenutistica priva di concreto fondamento storico (ad esempio: «La Sacra Rappresentazione Umbra», «Il Dramma Sacro a Firenze», «Il Teatro Sacro Romanzesco», «Il Teatro Dialettale»[13]). Questa "letterarizzazione" del teatro sacro italiano, intorno al quale interessava, al

[9] Bologna 1924, poi ristampata con revisioni e accrescimenti: Torino 1952.
[10] Firenze 1943, 3 voll.
[11] Argomento che aveva già affrontato monograficamente con il volume: *Il teatro abruzzese del Medio Evo*, raccolto da V. De Bartholomaeis, pubblicato con la collaborazione del dott. L. Rivera, Bologna 1924.
[12] Firenze 1926.
[13] Sono, questi, i titoli delle sezioni nelle quali è organizzato il volume: *Le Sacre Rappresentazioni Italiane. Raccolta di testi dal secolo XIII al secolo XVI*, a cura di M. Bonfantini, Milano 1942. Questa raccolta fu seguita dalle *Sacre rappresentazioni del Quattrocento*, a cura di L. Banfi, Torino 1963; dalle *Sacre rappresentazioni toscane dei secoli XV e XVI*, ristampa anastatica a cura e con prefazione di P. Toschi, Firenze 1969; dalle *Sacre rappresentazioni fiorentine del Quattrocento*, a cura di G. Ponte, Milano 1974.

più, interrogarsi sulle possibili soluzioni sceniche – anch'esse, però, prevalentemente desunte dai testi stessi[14] –, è rimasta a lungo la linea interpretativa dominante; né furono sufficienti gli importanti interventi sul rapporto tra flagellanti e produzione laudistica presentati ai convegni perugini sui disciplinati del 1960 e del 1969[15], o la migliore conoscenza delle confraternite e delle loro diverse caratteristiche e specializzazioni offerta dai primi lavori di ampio respiro quali quelli del Monti e del Meersseman[16], o le ricerche musicologiche sull'*ars nova* italiana in relazione alle compagnie di laudesi[17], perché la divaricazione fra testo e contesto sociale di produzione dello stesso riuscisse ad essere ricomposta, aprendo così nuove strade all'approccio teatrologico.

2. *L'apertura critica degli storici sociali*

Una prima vera e propria svolta, rispetto a questa situazione storiografica un po' stagnante[18], fu provocata, a partire dagli anni Settanta-Ottanta, dalle discipline storiche, e in particolare dagli studi di carattere sociologico e antropologico[19]. Fondamentali, per la Storia dello spettacolo, furono soprat-

[14] Come, ad esempio, in V. Galante Garrone, *L'apparato scenico del dramma sacro in Italia*, Torino 1935.

[15] *Il movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Atti del convegno internazionale, Perugia, 25-28 settembre 1960, Perugia 1962: in particolare i contributi di I. Baldelli, *La lauda e i disciplinati*, pp. 338-367; M. Apollonio, *Lauda drammatica umbra e metodi per l'indagine critica delle forme drammaturgiche*, pp. 385-433 (ristampato in *Il teatro medievale* cit., pp. 233-270) e A.M. Terruggia, *In quale momento i disciplinati hanno dato origine al loro teatro?*, pp. 434-459; e: *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati*, Atti del Convegno (Perugia 5-7 dicembre 1969), Perugia 1972. Ma si vedano anche gli studi regolarmente pubblicati dal Centro di ricerca e di studio sul movimento dei disciplinati di Perugia, rinvenibili nel sito <http://www.dspu.it/images/pubblicazioni/volumi/centro-studi-disciplinati.htm>.

[16] G.M. Monti, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, Venezia 1927, 2 voll.; *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova 1970, 2 voll.; G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, Roma 1977, 3 voll.

[17] Fondamentali, in questo settore disciplinare, gli studi di Giulio Cattin, Frank D'Accone, Agostino Ziino, per i quali rimando soltanto a quanto pubblicato nei volumi del Centro di studi sull'Ars nova italiana del Trecento di Certaldo. Su Firenze si veda anche B. Wilson, *Music and Merchants. The Laudesi Companies of Republican Florence*, Oxford 1992.

[18] Ma dovuta anche al fatto che la Storia del teatro e dello spettacolo fino ad allora non era stata una disciplina accademica, e che solo dagli anni Sessanta stava incominciando a costruire la propria fisionomia differenziandosi dalla letteratura, della quale era fino ad allora stata una mera appendice.

[19] Una menzione a parte merita, però, il saggio di R. Hatfield, *The "Compagnia de' Magi"*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 33 (1970), pp. 107-144, che, a partire da un interesse prevalentemente storico-artistico sulla fortuna del tema della *Cavalcata dei Magi* nella cultura figurativa fiorentina, ha compiuto la più ampia ricognizione documentaria tuttora esistente su questa confraternita, che organizzava una sontuosa festa dei Magi nelle vie fiorentine, e ha offerto il primo studio monografico dedicato all'illustrazione delle varie e diverse attività svolte dai membri di una compagnia, da quelle devozionali a quelle culturali e spettacolari, mettendone a fuoco anche le significative implicazioni politiche.

tutto gli interventi di Richard Trexler confluiti nel volume *Public life in Renaissance Florence* che, relativamente all'esemplare caso fiorentino, ebbero il merito da un lato di portare alla luce la funzione dei "gruppi rituali" nella costruzione del cerimoniale pubblico, e dall'altro di individuare diverse tipologie di associazionismo laico, coinvolto nella vita rituale e spettacolare della città, introducendo perspicue distinzioni tanto fra le confraternite stesse, quanto fra queste e le altre configurazioni aggregative («theatrical institutions»), quali le brigate cavalleresche di giovani o quelle di artieri denominate potenze, ugualmente chiamate a partecipare a quelle attività o ad organizzarne di differenti[20].

Il pregio del lavoro di Trexler, rispetto ad altre opere che, nei medesimi anni, avevano affrontato il problema dei comportamenti rituali nelle comunità urbane[21], è consistito, a mio avviso, soprattutto nell'approccio totalmente interdisciplinare rivolto alle fonti, che non ha trascurato nessuna tipologia documentaria, passando disinvoltamente dai provvedimenti legislativi alla produzione sonettistica e letteraria in senso lato, dalla memorialistica ai registri fiscali, dalle testimonianze iconografiche a quelle spettacolari e così via, intarsiandole fra loro e interpretando le une alla luce delle altre. Non voglio entrare nel merito delle critiche avanzate, anche giustamente, tanto sull'impostazione metodologica del volume, quanto su una certa disinvoltura nei riguardi dei documenti, che ha più di una volta portato lo studioso a travisare o a forzare i significati dei materiali presi in esame, soprattutto nel caso dei testi letterari[22]. Ciò che qui mi interessa sottolineare è che questo atteggiamento, indipendentemente dai limiti riscontrati nella sua applicazione, non

[20] R.C. Trexler, *Public life in Renaissance Florence*, New York 1980 (II ed., New York 1991; le pp. 223-261 sono state tradotte, con il titolo *Il rituale della celebrazione: le forme cavalleresche e la Festa di San Giovanni*, in *Teatro e culture della rappresentazione. Lo spettacolo in Italia nel Quattrocento*, a cura di R. Guarino, Bologna 1988, pp. 71-119). I saggi in esso rielaborati datavano ad anni precedenti, in particolare, per quanto riguarda il problema delle diverse tipologie di gruppi rituali in relazione con le forme celebrative e spettacolari da esse promosse, ricordo i seguenti in ordine cronologico: *Florentine Religious Experience: The Sacred Image*, in «Studies in the Renaissance», 19 (1972), pp. 7-41; *Ritual Behavior in Renaissance Florence: The Setting*, in «Medievalia et Humanistica», n.s., 4 (1973), pp. 125-144; *Ritual in Florence: Adolescence and Salvation in the Renaissance*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, a cura di C. Trinkaus, H. A. Oberman, Leiden 1974, pp. 200-264 (trad. it. in Id., *Famiglia e potere a Firenze nel Rinascimento*, Roma 1990, pp. 79-163); *Lorenzo de' Medici and Savonarola, Martyrs for Florence*, in «Renaissance Quarterly», 31 (1978), pp. 293-308; *The Magi Enter Florence. The Ubriachi of Florence and Venice*, in «Studies in Medieval and Renaissance History», n.s., 1 (1978), pp. 127-218 (ristampato in Id., *Church and Community. 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, Roma 1987, pp. 75-167).

[21] Penso, in particolare, allo studio di E. Muir, *Il rituale civico a Venezia*, Roma 1984 (ma l'originale edizione inglese è del 1981). Sul confronto fra Venezia e Firenze, incentrato sugli studi di Muir, Trexler e Weissman, si vedano le considerazioni di Ph. Braunstein e Ch. Klapisch-Zuber, *Florence et Venise: les rituels publics a l'époque de la Renaissance*, in «Annales E.S.C.», 38 (1983), 5, pp. 1110-1124.

[22] Basti il riferimento alle critiche sollevate nella recensione di S. Bertelli, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 45 (1983), 1, pp. 165-169.

solo ha proficuamente portato, o riportato, alla luce una quantità di notizie di spettacoli e di loro diverse tipologie che, sebbene anche prima non fossero del tutto ignote grazie allo scavo dei positivisti – come, ad esempio le sacre rappresentazioni o gli spettacoli cavallereschi –, hanno trovato in *Public life* il primo sguardo di ricostruzione in un affresco organico, ma ha anche posto in evidenza la ricchezza delle testimonianze prodotte dalla cultura fiorentina, consentendo di rilevarne, anche nei termini di un problema storiografico sul quale riflettere, l'eccezionalità qualitativa e quantitativa rispetto alle altre città italiane, che la rendono un terreno fertile per l'impostazione di nuove ricerche e per la sperimentazione di nuove linee interpretative.

In tale direzione appare particolarmente eloquente un piccolo intervento uscito contemporaneamente – quasi come un corollario – a *Public life in Renaissance Florence* che, a mio avviso, contribuì a determinare un nuovo orientamento nella ricerca sullo spettacolo non solo fiorentino: l'articolo si intitola *Florentine Theatre, 1280-1500. A Checklist of Performances and Institutions*[23]. Trexler vi elencava in ordine cronologico tutte le notizie, incontrate nell'ampio spoglio di fonti edite e inedite condotto per l'opera maggiore, che considerava corrispondenti alla sua idea di teatro, sostenendo di voler porre, con quella lista, «the question of what theatre is»[24]. Per questa ragione segnalava di avervi incluso: i riferimenti a possibili rappresentazioni drammatiche – anche quando queste non trovavano precisi riferimenti a testi recitati o a soggetti recitanti –, i ricordi di «public forms which then or later served as vehicles for theatrical performances», la menzione di eventi nei quali i partecipanti impersonavano un ruolo, e le notizie di apparati passibili di essere considerati propriamente teatrali. Al contrario precisava di aver escluso armeggerie, danze e manifestazioni consimili, a meno che non contenessero accenni a situazioni «whose imitative quality was mentioned by source», oppure ad apparati e a personaggi effettivamente teatrali, quali i carri di trionfo nel primo caso e i festaiuoli nel secondo[25]. Certamente i criteri di scelta degli avvenimenti compresi in questa lista, che inizia con la registrazione di brigate magnatizie impegnate nell'organizzazione di corti e di festini rionali nel 1283, e termina con il ricordo di fuochi carnevaleschi e di combattimenti ai sassi realizzati da due gruppi di lavoratori minuti nel 1499, potrebbero oggi, dopo un trentennio di ricerche di storia del teatro, essere riveduti e precisati, ma nel 1980 costituirono un punto di riferimento per impostare un nuovo modo di guardare alla storia degli spettacoli, venendo, così, a raccogliere anche se solo implicitamente e con una diversa prospettiva critica, un suggerimento a suo tempo avanzato da Aby Warburg, quando sosteneva che sarebbe stato necessario «considerare e studiare come fattore costitutivo

[23] Pubblicato in un numero monografico di «Forum Italicum», 14 (1980), 3, pp. 454-475, dedicato a “Medieval and Renaissance Theater and Spectacle”.
[24] *Ibid.*, p. 455.
[25] *Ibid.*

dello stile nella storia della coltura artistica della Rinascita tutto ciò che si riferisce alle feste fiorentine»[26].

Un altro aspetto significativo dell'articolo di Trexler consiste, inoltre, nella sostanziale mancanza di gerarchia fra le forme spettacolari registrate e, viceversa, nell'importanza assegnata ai singoli gruppi o enti responsabili, che faceva emergere la varietà e la quantità degli organismi associativi impegnati, accanto alle confraternite o in competizione con esse, nella partecipazione alla vita rituale e spettacolare della città, e faceva risaltare la specificità delle forme celebrative prescelte da ciascuna *theatrical institution* in base alle proprie finalità devozionali, politiche, assistenziali e autorappresentative, spostando l'attenzione dalla ricostruzione degli spettacoli in sé, nella loro dimensione drammatica e performativa, a quella dei loro enti promotori.

3. *L'esempio storiografico fiorentino*

L'inusuale ricchezza della documentazione conservatasi intorno alla vita delle confraternite ha reso Firenze un territorio ideale sul quale affinare ulteriori e più mirate indagini, che non solo hanno ampliato consistentemente il volume delle conoscenze sull'argomento, ma hanno anche individuato nuovi problemi e nuove tematiche sulle quali orientare gli interessi di ricerca[27]. La maggior parte di questi contributi si è trovata ad affrontare, o talvolta anche solo a sfiorare, le pratiche teatrali di tali gruppi, apportando un incremento testimoniale e critico fondamentale per gli storici dello spettacolo. I lavori di Ronald Weissman[28], di John Henderson[29], di Ludovica Sebregondi[30], di Ilaria Taddei[31], per ricordare solo gli autori che si sono dedicati monograficamente a questo soggetto, hanno chiarito numerosi aspetti dell'associazionismo religioso, distinguendone con maggior cura le diverse tipologie, la durata crono-

[26] *Delle «imprese amorose» nelle più antiche incisioni fiorentine*, in Id., *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, raccolti da G. Bing, Firenze 1966, pp. 179-191: p. 191.

[27] Non è compito del presente intervento tracciare una rassegna esaustiva dei progressi compiuti dagli studi confraternali fiorentini e non, ma soltanto di segnalare i contributi più utili per la storia dello spettacolo, perciò rimando, per un quadro più ampio, sia ai saggi raccolti in questo volume, sia alla pregevole sintesi di Ch.F. Black, *The development of confraternity studies over the past thirty years*, in *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000, pp. 9-29.

[28] *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982.

[29] *Pietà e carità nella Firenze del basso Medioevo*, Firenze 1998 (Oxford 1994): notizie sugli spettacoli organizzati da alcune compagnie alle pp. 102-114.

[30] *La compagnia e l'oratorio di San Niccolò del Ceppo*, Firenze 1985; *Tre confraternite fiorentine: Santa Maria della Pietà detta "Buca" di San Girolamo, San Filippo Benizi, San Francesco Poverino*, Firenze 1991.

[31] *Associazioni giovanili fra tardo medioevo e prima età moderna: metamorfosi di una forma tradizionale e specificità del caso fiorentino*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», 3, 1997, pp. 225-241; *Fanciulli e giovani. Crescere a Firenze nel Rinascimento*, Firenze 2001, sulle sacre rappresentazioni cfr. pp. 262-276.

logica, il funzionamento interno, la composizione sociale, i rapporti politici, le committenze artistiche, le rispettive e peculiari attività e via di seguito, e consentendo, in tal modo, di ricomporre un panorama più preciso e variato della intensissima vita devozionale e rituale cittadina[32].

Altri studi, invece, si sono concentrati propriamente sulle esperienze teatrali, procedendo, parallelamente, allo scavo documentario negli archivi confraternali, alla ricostruzione degli spettacoli attestati e all'analisi delle loro vestigia drammaturgiche. Di questa natura sono i lavori di Nerida Newbigin e di Konrad Eisenbichler, il cui apporto alla conoscenza dello spettacolo fiorentino è stato molto significativo. Muovendo inizialmente da interessi letterari – sui testi di sacra rappresentazione la prima, sulla drammaturgia di Giovan Maria Cecchi il secondo[33] –, essi hanno entrambi orientato le loro ricerche sul rapporto fra teatro e società, confermando come lo studio delle confraternite fosse un veicolo indispensabile per comprendere più a fondo il sistema della produzione teatrale religiosa.

Nel constatare che tutte le raccolte di sacre rappresentazioni fiorentine pubblicate fino all'inizio degli anni Ottanta erano fondate su esemplari a stampa[34], nonostante la sopravvivenza di un numero notevole di manoscritti che verosimilmente dovevano spesso riportare lezioni più antiche e forse più corrette rispetto a incunaboli e cinquecentine, la Newbigin ha compiuto un censimento, nelle principali biblioteche italiane, dei codici di questi testi, identificando e pubblicando una serie di componimenti antichi, e proponendo l'associazione di alcuni di questi con la processione dei carri realizzata da confraternite e altri enti cittadini per la festa patronale di san Giovanni Battista[35]. Ella ha, inoltre, sostenuto a ragione la necessità di distinguere fra i vari periodi di scrittura di questi drammi, che non sono fra loro indifferenziati come potrebbe apparire dalle edizioni positiviste e post-positiviste sopra citate, ma rispecchiano i cambiamenti di clima politico e culturale di Firenze fra la metà del XV e la metà del XVI secolo[36]. La studiosa australiana si è poi

[32] Per la quale si veda anche il ricco materiale raccolto in *La chiesa e la città a Firenze nel XV secolo*, a cura di G. Rolfi, L. Sebregondi, P.Viti, catalogo della mostra, Milano 1992.

[33] Giovan Maria Cecchi, *The Horned Owl (L'Assiuolo)*, a cura di K. Eisenbichler, Waterloo (Ont. Canada) 1981; K. Eisenbichler, *Dramatic Theory in the Prologues of Giovan Maria Cecchi*, in «Quaderni di italianistica», 3 (1982), pp. 191-201; Id., *A Playwright in the Pulpit: "The Spiritual Discourses" of Giovan Maria Cecchi (1558)*, in «Italian Culture», 6 (1985), pp. 77-88; Id., *Spazi e luoghi nel teatro fiorentino del Cinquecento: Giovan Maria Cecchi*, in «Yearbook of Italian Studies», 6 (1997), pp. 52-62.

[34] Con l'esclusione di *Le rappresentazioni di Feo Belcari ed altre di lui poesie*, [a cura di G. Galletti], Firenze 1833, fondata prevalentemente su un manoscritto appartenuto al figlio del Belcari: il codice Magl. VII.690, conservato nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

[35] N. Newbigin, *Introduzione* a *Nuovo Corpus di sacre rappresentazioni del Quattrocento*, Bologna 1983, pp. XXV-XLV; per la presenza delle confraternite nella processione di San Giovanni, oltre che agli studi di Trexler, Weissman e Henderson sopra citati, mi permetto di rimandare a P. Ventrone, *La festa di San Giovanni: costruzione di un'identità civica fra rituale e spettacolo (secoli XIV-XVI)*, in «Annali di Storia di Firenze», 2 (2007), pp. 49-76: 59-62 e note, con bibliografia.

[36] Newbigin, *Introduzione* cit., pp. X-XI.

dedicata allo scavo negli archivi di alcune compagnie fiorentine di fanciulli e di adulti per arrivare a meglio definire i rapporti fra le singole feste documentate e le rispettive istituzioni responsabili[37], approdando ad una ricostruzione interpretativa degli allestimenti delle rappresentazioni dell'*Annunciazione*, dell'*Ascensione* e della *Pentecoste*, con i famosi ingegni scenici attribuiti a Filippo Brunelleschi, realizzate da tre compagnie di laudesi delle quali ha anche pubblicato i libri di spese e le testimonianze superstiti[38].

Ad Eisenbichler va, invece, riconosciuto il merito di aver compiuto il primo studio sistematico dell'archivio di una confraternita di fanciulli: quella dell'Arcangelo Raffaele detta della Natività di Gesù, la prima fondata a Firenze. Basandosi sulle fonti pervenute fino a noi, in parte mendose per il Quattrocento e per il primo Cinquecento, ma piuttosto ricche per il periodo granducale fino alla soppressione settecentesca, l'autore ha ricostruito l'attività del gruppo, mettendone particolarmente in luce le trasformazioni derivate dal passaggio dalla repubblica al principato, e sottolineandone la costante applicazione nella produzione spettacolare a scopo edificante, che costituisce una peculiarità fiorentina nell'educazione dei fanciulli entrata in uso ben prima che la Riforma post-tridentina istituisse le Scuole di Dottrina e inserisse sistematicamente la recitazione fra i programmi formativi di fanciulli e giovani[39].

La curiosità primariamente "ludica" e "archeologica" per i fatti di spettacolo e per la loro ricostruzione può, però, dimostrarsi un limite e procurare una distorsione ottica rispetto a quanto l'azione in sé del fare teatro all'interno di una determinata comunità comporta, a livello civico, politico, aggregativo, educativo ed anche artistico. È il rischio corso dai lavori di Newbigin e di Eisenbichler che, per quanto preziosi per la quantità delle acquisizioni documentarie, tendono, metodologicamente, a mantenere un accostamento paratattico fra testi drammatici, *performances* e loro interpreti, che talvolta appiat-

[37] In particolare la compagnia di fanciulli della Purificazione con sede presso la chiesa domenicana e medicea di San Marco (N. Newbigin, *The Word made Flesh. The "rappresentazioni" of Mysteries and Miracles in Fifteenth Century Florence*, in *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento,* a cura di T. Verdon, J. Henderson, Syracuse (New York) 1990 , pp. 361-375), e le compagnie di Santa Maria Annunziata e Laudesi della Nostra Donna detta dell'Orciuolo con sede nella chiesa di San Felice in Piazza, di Sant'Agnese e Santa Maria delle Laude in Santa Maria nel Carmine, e di Santa Maria delle Laude e del Santo Spirito, detta del Piccione in Santo Spirito.

[38] *Feste d'Oltrarno. Plays in churches in fifteenth-century Florence*, Firenze 1996: a pp. 137-144 del vol. I, la Newbigin elenca tutte le notizie, da lei rinvenute, di rappresentazioni religiose allestite da confraternite di adulti o di fanciulli. La tradizione degli ingegni scenici delle chiese di Oltrarno è stata oggetto di numerose ricerche e interpretazioni, che hanno trovato un punto di riferimento nei modelli approntati da Ludovico Zorzi e Cesare Lisi per la mostra *Il luogo teatrale a Firenze*, a cura di M. Fabbri, E. Garbero Zorzi, A.M. Petrioli Tofani, catalogo della mostra, Milano 1975, pp. 55-65. Per un aggiornamento critico e bibliografico sull'argomento cfr. P. Ventrone, *"Una visione miracolosa e indicibile": nuove considerazioni sulle feste di quartiere*, in *Teatro e spettacolo nella Firenze dei Medici. Modelli dei luoghi teatrali*, a cura di E. Garbero Zorzi, M. Sperenzi, catalogo della mostra, Firenze 2001, pp. 39-51.

[39] K. Eisenbichler, *The Boys of the Archangel Raphael: a Youth Confraternity in Florence, 1411-1785,* Toronto 1998.

tisce la ricchezza e la varietà delle fonti rinvenute e pubblicate, invece di mettere a frutto la poliedricità delle suggestioni interpretative da esse sollecitate.

I vantaggi di un approccio non prevalentemente incentrato sulle rappresentazioni e sulle loro modalità performative si colgono, invece, nello studio di Lorenzo Polizzotto sulla compagnia di fanciulli della Purificazione[40]. L'autore riesce, infatti, a leggere la documentazione (certamente eccezionale per completezza e continuità, poiché di nessuna confraternita giovanile si è conservato un archivio così povero di lacune) con sensibile attenzione alle sfumature e ai particolari, non usandola semplicemente per ricostruire l'attività della compagnia in sé, ma impiegandola per cercare di ridisegnare le articolate dinamiche che, attraverso la combinazione di vari fattori (il protettorato mediceo, la peculiare composizione sociale dei membri, le esplicite finalità educative in senso civico non meno che morale, il continuo mutare degli equilibri interni in corrispondenza con i cambiamenti politici cittadini), consente di comprendere a fondo nelle sue implicazioni il ruolo delle compagnie di fanciulli nella società fiorentina, e la funzione delle rappresentazioni teatrali nella loro educazione. Ne deriva una sorta di assonometria, un'immagine contemporaneamente interna ed esterna, che mette in luce tutta la complessità del ruolo civile e politico tanto di questa specifica associazione, quanto degli organismi confraternali in generale, nelle altalenanti vicende politiche dello stato fiorentino: sia negli equilibri clientelari del periodo repubblicano, sia nelle sovversioni di quello savonaroliano[41], nelle ristrutturazioni statuali del regime principesco, nelle relazioni con i provvedimenti post-tridentini, sia, infine, nelle trasformazioni in termini assistenziali del Sei-Settecento. Si tratta, dunque, di un metodo realmente interdisciplinare, che dipinge in un unico affresco tutti gli aspetti delle pratiche confraternali, compresi quelli della committenza artistica, del sistema di patronato, del radicamento territoriale, filtrando, in maniera originale e densa di nuove aperture critiche, un cinquantennio di ricerche sulla storia della società fiorentina del rinascimento.

Il crescente interesse per il mondo delle confraternite, evidente anche dalle bibliografie on-line che si sono moltiplicate negli ultimi tempi[42], ha progressivamente allargato il campo di indagine ad altre città d'Italia, pur mantenendo, quanto meno relativamente ai comportamenti rituali e alle pratiche spettacolari, una sorta di confronto, più o meno esplicitato, con l'esperienza fiorentina. In relazione alla storia dello spettacolo, sulla situazione veneziana, una delle meglio scandagliate dopo lo studio di Muir[43], che non era però particolarmente

[40] *Children of the Promise. The Confraternity of Purification and the Socialization of Youths in Florence. 1427-1785*, Oxford 2004.
[41] Periodo e argomento al quale è dedicato un altro bel libro di L. Polizzotto, *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545*, Oxford 1994.
[42] Delle quali rende conto la bibliografia di M. Gazzini, *Confraternite religiose laiche*, in «Reti Medievali. Iniziative on line per gli studi medievistici», Repertorio <http://www.rm.unina.it /repertorio/confrater.html>.
[43] *Il rituale civico a Venezia* cit.

incentrato sul tema dell'associazionismo devoto, le ricerche più proficue sono state quelle degli storici sociali e dei musicologi, che hanno messo in luce il comportamento cerimoniale di queste istituzioni, dette Scuole grandi e Scuole piccole, e la particolarità della loro presenza nella vita pubblica della città[44]. Questa particolarità, a proposito delle Scuole Grandi, è stata ben delineata da Brian Pullan, secondo il quale esse «were espressions of a form of civic Catholicism», in quanto il governo era stato capace di utilizzarle stringendo con loro un legame molto più stretto di quello che avevano con la parrocchia o la diocesi di appartenenza. In questa maniera le Scuole seppero promuovere la coesione nell'intera società veneziana, allontanando i membri dagli interessi circoscrizionali ed accentrandone la partecipazione nelle cerimonie di stato[45].

Di grande interesse anche le ricerche di Nicholas Terpstra su Bologna[46] e di Anna Esposito su Roma (in particolare sulla Confraternita del Gonfalone[47]), che hanno mostrato la peculiarità delle dinamiche organizzative e rituali nel rapporto delle compagnie con la città e con le sue istituzioni politiche, lasciando però trasparire nelle attività più specificamente spettacolari, soprattutto per il secondo Quattrocento, la presenza forte del modello fiorentino a tutti i livelli, da quello drammaturgico a quello performativo e rituale, che costituiva, evidentemente, un riferimento dal quale era difficile prescindere, non avendo la capacità di proporre modelli esportabili altrove. Sono studi che confermano, in tutti i casi considerati, la complessità del ruolo ricoperto dalle confraternite nella vita delle città medievali e proto-rinascimentali, e la necessità di proseguire con ulteriori indagini nell'approfondimento delle loro funzioni rituali, educative, civiche e politiche sia nei singoli contesti urbani, sia nel confronto fra le differenti esperienze italiane ed europee.

[44] Per una bibliografia ampia e aggiornata rimando a M. Gazzini, *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, in particolare pp. 10-57. Tra gli studi più vicini ai temi storico teatrali mi limito a ricordare: B. Pullan, *The "Scuole Grandi" of Venice. Some Further Thoughts*, in *Christianity and the Renaissance* cit., pp. 272-301, interessante proprio per il confronto instaurato con le usanze cerimoniali e devozionali delle compagnie fiorentine; M. Casini, *I gesti del principe. La festa politica a Firenze e a Venezia in età rinascimentale*, Venezia 1996, esplicitamente impostato sul paragone fra Venezia e Firenze e utile per lo scavo archivistico di prima mano soprattutto nelle fonti legislative e normative; J. Glixon, *Music at the Venetian Scuole Grandi, 1440-1540*, in *Music in Medieval and Early Modern Europe. Patronage, Sources and Texts*, a cura di I. Fenlon, Cambridge 1981, pp. 193-208; Id., *Honoring God and the City: Music at the Venetian Confraternities, 1260-1807*, Oxford 2003. Pregevole, infine, per la capacità di sintesi degli studi precedenti sempre accompagnata da sottili considerazioni sulla cerimonialità urbana veneziana, il lavoro E. Crouzet Pavan, *«Sopra le acque salse». Espaces, pouvoir et société à Venise à la fin du Moyen Âge*, Roma 1992.
[45] Pullan, *The "Scuole Grandi" of Venice* cit, p. 295.
[46] N. Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995; Id., *Confraternities and Local Cults: Civic Religion Between Class and Politics in Renaissance Bologna*, in *Ludus. Studies in Medieval and Early Renaissance Theatre and Drama*, II, *Civic Ritual and Drama*, a cura di A. F. Johnston, W. Hüsken, Amsterdam 1997, pp. 143-174.
[47] A. Esposito, *Apparati e suggestioni nelle "feste e devotioni" delle confraternite romane*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», 106 (1983), pp. 311-322; Ead., *Le "confraternite" del Gonfalone (sec. XIV-XV)*, in *Le Confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, a cura di L. Fiorani, Atti del convegno, Roma 14-15 maggio 1982, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», n.s., 5 (1984), pp. 91- 136.

4. *Lo sguardo teatrologico*

> Se *il teatro è sostanzialmente un insieme di relazioni*, lo è anche il pensiero, la riflessione, gli studi sul teatro: la storiografia teatrale è, nel suo essere indagine storica, fondamentalmente pensiero dialettico. Nella storiografia il teatro non sembra mai essere conosciuto in sé e per sé: «che cosa è il teatro?» non è né la domanda né la risposta degli studi teatrali, ne è se mai – più o meno consapevolmente – un a priori, tecnicamente un pregiudizio operativo. Nella storiografia il teatro mi sembra attuarsi e svelarsi sempre come "*teatro e altro*": e in questa relazione dialettica (teatro e…: istanze rappresentative, bisogni espressivi, società, commercio, utopia, comportamenti, forme, visioni, letteratura, musica, arti plastiche e figurative, estetica, pedagogia, ecc. [e confraternite aggiungerei io dato il contesto specifico in cui mi trovo a scrivere]) ho sempre trovato la fascinazione e la ricchezza conoscitiva degli studi di teatro. Per questo il teatro, e gli *studi di teatro, sono il luogo dialettico in cui convergono situazioni e problematiche diverse in sé e nella loro provenienza*: "il luogo dei possibili". (…) È una grande ricchezza, per lo storico del teatro, recuperare le tensioni, le motivazioni, le tecniche e le abilità, gli usi, che potevano diventare vita del teatro; *così non si finisce con l'usare, in modi più o meno avvertiti, esclusivamente una nozione più o meno predeterminata di ciò che al teatro è pertinente, ma con lo scoprirne altre, di pertinenze, magari non pensate*[48].

Mi si perdonerà questa lunga citazione da un saggio di Fabrizio Cruciani[49], ma la considero una premessa necessaria per spiegare perché, rispetto al fervore inesausto degli studi confraternali di questi ultimi tre decenni, e all'innegabile interesse da essi incontrato presso gli storici del teatro medievale e rinascimentale, il contributo di questi ultimi non sia stato né quantitativo – dal momento che non ha prodotto nuove edizioni di fonti o sistematiche ricognizioni documentarie –, né monografico, nel senso che quasi mai ha affrontato la ricostruzione delle attività teatrali di particolari compagnie o di singoli spettacoli[50]. Lo sforzo disciplinare è stato, invece, quello di individuare percorsi critici capaci di superare la contraddizione di fondo che domina gli studi teatrali, vale a dire l'assenza dell'oggetto ermeneutico – che, in quanto "evento", è per sua natura "effimero" –, per tentare di definire nessi diversi e di tracciare panorami più complessi e problematici rispetto alla mera descrizione di

[48] F. Cruciani, *La «tradition de la Naissance»*, in «Teatro e storia», 4 (1989), n. 6, pp. 3-17: 5, corsivi miei.

[49] Cruciani è stato uno dei "padri fondatori" delle Discipline dello spettacolo, che ho avuto il privilegio di avere come maestro insieme a Ludovico Zorzi, ugualmente lucido e acuto nell'aprire prospettive di studio, benché meno incline alle esplicite dichiarazioni di metodo. Entrambi si erano impegnati per cercare una identità disciplinare alla storia dello spettacolo con modalità diverse ma complementari: cfr. *Ludovico Zorzi e la "nuova storia" del teatro*, a cura di S. Mamone, num. mon. di «Quaderni di teatro», 7 (1985), 27; *Storia e storiografia del teatro, oggi. Per Fabrizio Cruciani*, num. mon. di «Culture teatrali», 7/8 (autunno 2002 - primavera 2003), in particolare la sezione *I. Fabrizio Cruciani e gli studi teatrali, oggi*, curata da F. Bortoletti.

[50] Fa eccezione il volume di M. Nerbano, *Il teatro della devozione. Confraternite e spettacolo nell'Umbria medievale*, Perugia 2007^2, sul quale mi soffermerò più avanti. Va segnalato anche il fondamentale studio di F. Cruciani, *Teatro nel Rinascimento. Roma 1450-1550*, Roma 1983, che, pur non essendo specificamente interessato al tema delle confraternite, dedica diversi capitoli alla *Rappresentazione della Passione* realizzata nel Colosseo dalla Compagnia del Gonfalone, a partire dall'ultimo decennio del Quattrocento, pubblicandone documenti e descrizioni: pp. 210-218; 263-270; 470-473.

feste e di rituali collettivi o individuali, o al tentativo, quasi sempre in buona misura ipotetico per la scarsità della documentazione, di ricostruire archeologicamente possibili realizzazioni sceniche dei testi drammatici conosciuti. Difatti «il problema della storiografia teatrale è quello di circoscrivere il proprio oggetto: il che significa costruirne i confini, e cioè non darli per noti e acquisiti ma appunto costruirli, determinare di volta in volta le zone di confine. Che sono *zone imprecise, indefinite, di intersezioni*[51]».

Con questi presupposti metodologici, gli storici del teatro che hanno toccato il problema dell'apporto confraternale hanno dunque, di preferenza, indagato situazioni fluide e non prodotti concreti, tendendo a porre in secondo piano la rappresentazione spettacolare come argomento di studio in sé, per privilegiare l'indagine dei processi di produzione, dei sistemi di relazione culturale sociale e politica che li sottendono, delle modalità di comunicazione e di elaborazione letteraria, figurativa e prossemica (rispetto alle forme contigue di espressione e di indottrinamento messe a punto dalle culture politiche ed ecclesiastiche locali: predicazione, letteratura, pittura e così via), cercando di valorizzare la molteplicità degli sguardi e di ampliare la quantità e la qualità delle domande rivolte alle fonti, nonché la tipologia delle fonti stesse[52].

Il primo passo che ha condotto alla consapevolezza dell'importanza dell'associazionismo laico e religioso nella produzione teatrale di antico regime è stato certamente l'interesse rivolto al rapporto fra lo spettacolo e la società di cui è espressione e in cui si radica, formalizzatosi nel fortunato binomio *Il teatro e la città*, titolo del volume di Ludovico Zorzi (1977), che ha mutato profondamente l'approccio allo studio del teatro del rinascimento[53]. Nell'endiadi «il teatro e la città» è sintetizzata una tavolozza molto ampia di sfumature, che comprendono sì la definizione del luogo, dell'edificio teatrale, dello spazio scenico, ma, in senso assai più ampio, investono i rapporti sociali, le motivazioni politiche, le funzioni cerimoniali, le proiezioni simboliche, nelle quali si condensa il senso stesso del fare spettacolo. Questa apertura ha determinato l'orientamento degli studi sulla storia dello spettacolo ridefinendone la fisionomia nei termini di una "funzione della società" che va di volta in volta scoperta e precisata in relazione ai diversi contesti e alle differenti epoche di appartenenza.

[51] Cruciani, *La «tradition de la Naissance»* cit., pp. 9-10, corsivi miei.
[52] Come acutamente sottolinea R. Guarino (*Il teatro nella storia. Gli spazi, le culture, la memoria*, Roma-Bari 2005, p. 153): «La necessità di ricomporre il quadro delle fonti come un elemento per sé rilevante è comunque urgente per lo storico. Nel caso del teatro ci porta a ripercorrere i processi che hanno impresso le tracce del fare negli oggetti, nelle scritture, e nelle condensazioni dei loro archivi».
[53] L. Zorzi, *Il teatro e la città. Saggi sulla scena italiana*, Torino 1977. Su questo e sugli altri studi che hanno contribuito a rinnovare e a reimpostare la storia del teatro rinascimentale rimando a F. Cruciani, D. Seragnoli, *Guide bibliografiche [Garzanti]. Teatro*, Milano 1991, in particolare pp. 63-79, e alla riflessione storiografica di M. Schino, *Profilo del teatro italiano. Dal XV al XX secolo*, Roma 1995, pp. 21-58.

In tale direzione si è mossa, ad esempio, l'antologia di saggi su *Teatro e culture della rappresentazione*, curata da Raimondo Guarino e introdotta da un saggio di rara complessità e competenza, dove l'insieme delle dinamiche (identitarie, civiche, politiche, devozionali, educative), che presiede alla produzione di spettacoli nelle società urbane del XV secolo, viene messo in luce nelle sue multiformi manifestazioni e nelle implicazioni profonde (la cui molteplicità è significativamente evocata dal plurale "culture" del titolo). Si è, così, aperta una proficua prospettiva di indagine, orientata verso la ricostruzione di una "storia e geografia" del teatro italiano di antico regime che considera non tanto i fattori di somiglianza fra fenomeni spettacolari (e segnatamente quelli relativi alle feste civiche e collettive o, per contro, di gruppo e riservate), ma gli elementi di diversità che consentono di vedere le differenti motivazioni e soluzioni elaborate nelle singole situazioni locali[54].

In sostanza, una volta dato per scontato che le città europee hanno fondato il loro teatro sulle comuni origini religiose, il problema storico è stato rovesciato, non ponendosi più l'obiettivo di confrontare fra loro testi drammatici e documenti fiorentini o bolognesi o parigini per coglierne affinità o differenze "esteriori"[55], ma di ricercare le motivazioni e le dinamiche sociali interne alle singole comunità. Questo approccio ha rivelato, nelle situazioni finora meglio studiate quali, in particolare, quelle di Firenze e Venezia, Ferrara, l'area bresciana, una varietà di soluzioni che mette in luce la validità di uno sguardo teatrologico non mirato a porre domande aprioristiche sugli spettacoli in sé ma aperto a cogliere i segnali di interferenza e di scambio fra luoghi e istituzioni.

[54] *Teatro e culture della rappresentazione. Lo spettacolo in Italia nel Quattrocento*, a cura di R. Guarino, Bologna 1988.

[55] Esemplare di un procedimento di questo tipo, anche se meritoriamente indirizzato a far conoscere meglio i documenti sullo spettacolo medievale europeo, è il volume *The Staging of Religiuous Drama in Europe in the Later Middle Ages: Texts and Documents in English Translation*, a cura di P. Meredith, J.E. Tailby, Kalamazoo (Michigan) 1983. In effetti quanto agli studi comparativi, va considerato che la diffusione e l'esportazione delle tecniche esecutive, legata al movimento di artigiani e specialisti dell'intrattenimento, basterebbe da sola a giustificare le somiglianze che si presentano fra alcuni spettacoli dislocati in diverse parti d'Europa, come è il caso, particolarmente eloquente, dei citati macchinari scenici brunelleschiani per le rappresentazioni fiorentine nelle chiese (cfr. *supra*), che si ritrovano, diversi nel dettaglio ma identici nella struttura scenica, nel *Misterio d'Elx* (sul tema dell'*Assunzione* della Vergine), ancor oggi celebrato nella cittadina catalana. La somiglianza in sé, che consiste sostanzialmente nell'uso di macchine ascensionali di collegamento fra terra e cielo-paradiso, non rivela, infatti, nulla di concretamente storico né sulle possibili vie di diffusione dei macchinari stessi, né sulle specifiche esigenze che hanno indotto le autorità cittadine ed ecclesiastiche di una particolare comunità a impegnarsi, in un altrettanto particolare frangente cronologico, in un'impresa spettacolare che pretendeva una disponibilità finanziaria e organizzativa di notevole entità. Sulle feste fiorentine rimando a Newbigin, *Feste d'Oltrarno* cit.; e a Ventrone, *"Una visione miracolosa e indicibile"* cit., pp. 39-51, con indicazioni sulla bibliografia precedente. Sul *Misterio d'Elx*, nel contesto dello spettacolo ascensionista iberico, cfr. F. Massip Bonet, *La ilusión de Icaro: Un desafío a los dioses. Máquinas de vuelo en el espectáculo de tradición medieval y sus pervivencias en España*, Madrid 1997.

La conoscenza meno generica delle confraternite nelle loro differenti nature e vocazioni, e nelle peculiari declinazioni locali, ha, perciò, introdotto un notevole salto di qualità negli studi teatrali, perché ha orientato le ricerche su problemi concreti, relativi alle motivazioni produttive, alle modalità esecutive, alle responsabilità finanziarie, con il risultato di far emergere quanto variegato fosse il tessuto di forme rappresentative e spettacolari che rispondeva di volta in volta alle peculiari esigenze fronteggiate da responsabili e committenti[56]. In altri termini, lo studio della dialettica fra teatro e istituzioni nella città ha consentito di disegnare, per alcuni centri particolari, una strategia molto dinamica, duttile e raffinata nell'impiego ideologico e politico (anche nel senso etimologico di appartenente alla vita della *polis*) delle abilità legate alla realizzazione di spettacoli, da quelle recitative, musicali, oratorie, mnemoniche, figurative, a quelle fisiche, cinetiche, prossemiche e così via[57]. Qualche esempio esplicito potrà meglio chiarire quanto enunciato in astratto.

5. *Per una "storia e geografia" del teatro italiano: l'esempio di Firenze*

Nel quadro di una possibile "storia e geografia" del teatro italiano, Firenze offre, senza dubbio, un esempio particolarmente interessante, non solo per l'esuberanza e la multiformità che il fenomeno confraternale vi assunse (tanto che alcune istituzioni sono attive tutt'oggi nel campo assistenziale[58]), ma

[56] Un'esortazione a «studiare il teatro nella storia, come cultura», al di là di un rapporto genericamente "contestualizzante" ma che analizzi l'interazione delle comunità e delle culture teatrali nella storia dei diversi centri, è stata avanzata dalla rivista, dal titolo programmatico, «Teatro e storia» (la citazione è tratta dall'*Editoriale* del n. 1 cit., p. 7, che pubblicava il contributo di F. Cruciani, *Storia e storiografia del teatro: saggio bibliografico*), oppure nella problematica e lucida sintesi di lungo periodo di Guarino, *Il teatro nella storia* cit.

[57] In questa nuova impostazione critica, che dalla metà circa degli anni Ottanta del secolo scorso ha radicalmente mutato l'approccio teatrologico rispetto al modo di studiare lo spettacolo fra medioevo e rinascimento, prima ancora di riconsiderare il problema del rapporto fra confraternite e teatro, si può vedere anche una ricaduta o influenza, se pure non sempre esplicitata storiograficamente, dello sperimentalismo del teatro di ricerca del secondo Novecento, che ha messo al centro dell'interesse produttivo non più soltanto lo spettacolo finito, ma anche e soprattutto il processo di creazione dello spettacolo stesso, inteso come risultato di un lavoro continuativo e di gruppo – di un *training* attorale e di lunghe prove –, nel quale acquistano un rilievo preminente le relazioni interne fra i membri, la tensione fra l'apporto creativo individuale e la sua rielaborazione collettiva, la dinamica fra l'interno della vita teatrale comunitaria e l'esterno al quale si mostra il prodotto finito: un sistema creativo che suggerisce più di una analogia con quella che doveva essere la prassi produttiva dei teatri delle confraternite. Spesso questi gruppi, soprattutto in Italia, hanno infatti anche un forte radicamento nel territorio. Ricordo, qui, soltanto Jerzy Grotowski che, con il suo Teatro Laboratorio, portò ad un tale estremo l'enfatizzazione del momento creativo e del *training* rispetto alla realizzazione di uno spettacolo da mostrare, da interrompere le sue *performances* in pubblico dalla metà degli anni Settanta; e poi a quanti, seguendo e rielaborando il magistero del maestro polacco, hanno continuato in vario modo a svolgere un'attività teatrale in gruppo o in comunità.

[58] Basti il riferimento all'Arciconfraternita della Misericordia, fondata nel 1244, le cui attività attuali si possono riscontrare nel sito <http://www.misericordia.firenze.it/>.

anche perché la natura intrinsecamente “instabile” del suo ordinamento politico repubblicano, sempre diviso fra le lotte intestine delle fazioni avverse, fece sì che lo spettacolo, in tutte le sue forme, diventasse uno strumento primario di comunicazione e di propaganda delle alterne alleanze consortili, sviluppandosi in una varietà di forme, sempre legate a specifiche istituzioni ma non necessariamente soltanto a confraternite, non solo difficilmente riscontrabile altrove, ma anche non altrettanto nitidamente leggibile in virtù dell’eccezionalità della documentazione superstite, come già ricordato.

Il sistema spettacolare fiorentino era, infatti, composto da un insieme variegato di tipologie, che si estendeva dalle processioni per le feste patronali ai giochi cavallereschi come giostre e armeggerie, alle rappresentazioni religiose, anch’esse, a loro volta, iscrivibili in generi diversi[59]. Ciascuna di queste tipologie era espressione di un particolare gruppo sociale – le brigate per i giochi cavallereschi, le confraternite di adulti e di fanciulli per le rappresentazioni religiose e così via –, per il quale la produzione di uno spettacolo e la sua esibizione al pubblico cittadino avevano la duplice funzione, all’interno di rafforzare il legame fra i membri dell’associazione, e all’esterno di identificare il gruppo con il prodotto che gli dava prestigio e che lo rendeva riconoscibile al livello civico.

La conseguenza di questo radicamento della produzione spettacolare nella struttura stessa della società fu che anche mutamenti politici di grande rilievo, quali furono le due cacciate dei Medici del 1494 e del 1527, così come le loro “restaurazioni”, e le parentesi savonaroliana e soderiniana, se poterono turbare l’equilibrio della città, non ne mutarono però l’assetto istituzionale di fondo, continuando a mantenere in vita la struttura sociale repubblicana con i suoi nuclei aggregativi ed amministrativi. Soltanto con il principato avvenne uno sconvolgimento politico talmente radicale da trascinare con sé, modificandole, tutte le precedenti forme del vivere societario, e privando i gruppi della loro autonomia in modo da trasformare anche il teatro in un’espressione del discorso del Principe e non più della comunità. Fino a quel momento però, e quindi anche durante l’egemonia di Lorenzo il Magnifico e dei pontefici medicei, la continuità del sistema associazionistico e della mentalità repubblicana assicurò anche la continuità della produzione spettacolare[60].

Ai gruppi effimeri e non legati alle circoscrizioni territoriali cittadine, quali le brigate di giovani patrizi – che davano corpo ai valori cavallereschi dell’aristocrazia attraverso comportamenti manifestati pubblicamente con l’organizzazione di esibizioni equestri su committenza di singoli clan familia-

[59] Sull’insieme dei generi spettacolari qui nominati cfr., per l’età laurenziana, “*Le tems revient*”-“*'l tempo si rinuova*”. *Feste e spettacoli nella Firenze di Lorenzo il Magnifico*, a cura di P. Ventrone, catalogo della mostra, Milano 1992.

[60] Per un quadro dell’associazionismo fiorentino dedito ad attività spettacolari mi permetto di rimandare a P. Ventrone, *Il teatro dei gruppi nella Firenze dei primi Medici*, in «Teatro e storia», 8 (1993), 14, pp. 91-125.

ri o della Parte Guelfa[61] –, si affiancavano associazioni di giovani sottoposti («plebs» li definisce Trexler)[62], le cosiddette "potenze", dedite ad attività ludiche e ricreative politicamente rilevanti. Distribuite su base territoriale nei quartieri di Firenze e identificate da proprie divise e insegne, esse assunsero un ruolo cerimoniale, non ancora del tutto messo a fuoco nelle sue funzioni e nelle modalità espressive, con picchi di maggiore visibilità in particolari congiunture: durante la signoria di Gualtieri di Brienne; negli ultimi anni dell'egemonia laurenziana, e poi, più consistentemente, in periodo granducale, soprattutto nelle feste patronali di San Giovanni[63]. Le confraternite, invece, producevano spettacoli in modi e con funzioni diverse e varie. Rispetto ad altre situazioni locali, non sembra che i disciplinati si impegnassero in nessuna pratica di questo genere[64], mentre i laudesi, fin dalla fondazione duecentesca delle prime congregazioni, furono sempre molto attivi sia nel canto di laudi, soprattutto mariane[65], sia – ma relativamente alle sole compagnie delle tre chiese d'Oltrarno – nella realizzazione delle feste con ingegni a partire, per l'*Ascensione* di Santa Maria del Carmine, dalla fine del Trecento[66].

La caratteristica di queste rappresentazioni era quella di articolarsi su un sistema ascensionale di collegamento fra il paradiso, collocato in alto sulle capriate del tetto, e la terra (monte degli Ulivi, casa della Vergine, cenacolo) posto in basso, perpendicolarmente sotto il cielo[67]. Il raccordo fra i due luoghi era realizzato attraverso sofisticati congegni aerei sui quali "volavano" fanciulli in veste di angeli[68]. Lo scopo di queste feste non era genericamente pare-

[61] Su questi gruppi, e sul significato politico delle loro esibizioni pubbliche, cfr. Trexler, *Public life in Renaissance Florence* cit., pp. 224-240 e 215-235; *"Le tems revient"* cit., *passim*; L. Ricciardi, *"Col senno, col tesoro e colla lancia". Riti e giochi cavallereschi nella Firenze del Magnifico Lorenzo*, presentazione di F. Cardini, Firenze 1992, pp. 71-83; F. Cardini, *L'acciar de' cavalieri. Studi sulla cavalleria nel mondo toscano e italico (secc. XII-XV)*, Firenze 1997, pp. 129-130; sulla mentalità sottostante i comportamenti cavallereschi cfr. P. Ventrone, *L'immaginario cavalleresco nella cultura dello spettacolo fiorentino del Quattrocento*, in *Paladini di carta. Il modello cavalleresco fiorentino*, a cura di M. Villoresi, Roma 2006, pp. 191-223.

[62] *Public life in Renaissance Florence* cit., pp. 399-418.

[63] Come bene aveva inteso Donato Giannotti, questi gruppi alimentavano le faziosità di parte: «Tutti li stendardi delli armeggiatori e potenzie saria da levare via, ché sono tutte cose che tolgono reputazione al pubblico ed accresconla a' privati: e chi riciercherrà la loro origine, troverrà che elle sono uscite da' tiranni, i quali introducono simil feste per intrattenere la plebe, acciò che con quella tenghino opresata la Republica»: *Discorso di armare la città di Firenze [...] l'anno 1529*, in D. Giannotti, *Opere politiche*, a cura di F. Diaz, Milano, 1974, I, p. 179. Sulle potenze, oltre al più volte citato lavoro di Trexler, si veda D. Rosenthal, *The Genealogy of Empires: Ritual Politics and State Building in Early Modern Florence*, in «I Tatti Studies: Essais in the Renaissance», 8 (1999), pp. 197-234, con bibliografia. La necessità di non separare rigidamente potenze e confraternite è stata sottolineata da Henderson, *Pietà e carità* cit., pp. 449-453.

[64] Mi limito a rimandare al quadro generale tracciato da Henderson, *Pietà e carità* cit., pp. 127-168, con bibliografia.

[65] *Ibid.*, pp. 87-125.

[66] La prima attestazione di questa festa si trova, infatti, in F. Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, a cura di E. Faccioli, Torino 1970, p. 118, che riporta al 1390 ca.

[67] Sul tramezzo di pietra nel caso delle chiese di Santo Spirito e del Carmine, o su un palco ligneo nel piccolo edificio di San Felice in Piazza, privo della struttura lapidea permanente.

[68] Per la documentazione su queste feste cfr. il già citato Newbigin, *Feste d'Oltrarno*.

netico, ma precisamente escatologico, perché si proponeva di visualizzare, richiamando i moniti dei predicatori, ciò che il fedele doveva credere per fede e non per intelletto: i principali misteri del cristianesimo incentrati sulla natura divina e umana di Cristo[69]. Rappresentando ciò che teologicamente era considerato impossibile da descrivere a parole, l'"ineffable", questo tipo di teatro doveva, dunque, impressionare i fedeli, facendo godere loro la vista di Dio perché riuscissero a immaginare la ricompensa che avrebbero ricevuto, dopo il Giudizio universale, per i loro meriti.

Le compagnie di fanciulli, dalla metà del Quattrocento, incominciarono, invece, ad allestire spettacoli completamente diversi da quelli sopra descritti: le sacre rappresentazioni in ottava rima[70]. Rispetto alle feste delle chiese di Oltrarno, nelle quali la dimensione scenica soverchiava completamente quella verbale, questo genere drammaturgico, "inventato" per la catechesi giovanile, era un teatro di parola, costruito secondo le regole della retorica classica, ma imperniato sulla esplicitazione di un messaggio teso all'educazione morale, etica e civile dei *pueri* e degli *adulescentes*, affinché potessero degnamente prepararsi al loro ruolo di futuri cittadini. Una forma eccezionale di teatro pedagogico, risultata dal particolare umanesimo civile e religioso tipico della cultura fiorentina quattrocentesca, che accompagnò con i suoi moniti all'obbedienza e al rigore civico e morale tutta la parabola storica della repubblica[71].

Altre conformazioni confraternali mostrano varianti associative meno facilmente etichettabili, come, ad esempio, la compagnia de' Magi, attestata

[69] Un solo esempio pertinente perché fiorentino: in una lettera dedicata al tema della Pentecoste, l'arcivescovo Antonino Pierozzi, illustrava il mistero della Trinità e della natura umana e divina di Cristo dichiarando esplicitamente: «La quale natività eterna e processione dello Spirito *la possiamo udire, e necessario è a crederla, ma non intendere*» (*Lettere di Sant'Antonino, Arcivescovo di Firenze, precedute dalla sua vita scritta da Vespasiano fiorentino*, a cura di T. Corsetti OP, D. Marchese OP, Firenze 1859, p. 51, corsivo mio).

[70] La prima attestazione esplicita dell'allestimento di sacre rappresentazioni, previsto dagli statuti di una confraternita di fanciulli, si trova nelle *Regole della Scuola di Purificatione*, ms. privo di segnatura conservato nella Lilly Library, University of Indiana, Medieval and Renaissance Manuscripts, analizzato da Polizzotto, *Children of the Promise* cit., in particolare p. 66. A questo lavoro rimando anche per l'attività spettacolare quattrocentesca della Compagnia della Purificazione, pp. 77-92.

[71] Ho avanzato questa ipotesi, consolidatasi nel tempo alla luce delle ulteriori ricerche e fatta propria anche da altri studiosi, nei miei: P. Ventrone, *Thoughts on Florentine Fifteenth-Century Religious Spectacle*, in *Christianity and the Renaissance* cit., pp. 405-412; Ead., *Per una morfologia della sacra rappresentazione fiorentina*, in *Teatro e culture della rappresentazione* cit., pp. 195-225; Ead., *La sacra rappresentazione fiorentina: aspetti e problemi*, in *Esperienze dello spettacolo religioso nell'Europa del Quattrocento*, a cura di M. Chiabò, F. Doglio, Atti del XVI convegno del Centro Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, Roma 1992, Roma 1993, pp. 67-99; Ead., *La sacra rappresentazione fiorentina, ovvero la predicazione in forma di teatro*, in *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, Atti del seminario, Bologna 2001, Firenze 2003, pp. 255-280. Sull'argomento ho in preparazione un volume monografico. Si veda anche K. Eisenbichler, *Il ruolo delle confraternite nell'educazione dei fanciulli: il caso di Firenze*, in *L'educazione e la formazione intellettuale nell'età dell'Umanesimo*, a cura di L. Rotondi Secchi Tarugi, Atti del II Convegno internazionale, Chianciano - Montepulciano 1990, Milano 1992, pp. 109-119.

dall'ultimo decennio del Trecento come compagnia di stendardo[72], le cui notizie sono legate, fino agli anni Sessanta del XV secolo, soprattutto alla realizzazione di una festa sul tema dell'*Adorazione di Gesù*. Lo spettacolo, che mirava ad enfatizzare la visibilità e il prestigio delle famiglie aristocratiche coinvolte, si componeva di un sontuoso e affollato corteo, nel quale i membri del gruppo, con cavalli, donzelli e masserizie, sfilavano lungo un percorso simbolicamente significativo di strade cittadine, per portare i loro doni al Bambino[73]. La confraternita, fin dalle origini espressione delle *élites* cittadine[74], entrò nell'orbita del clientelismo mediceo dopo il ritorno di Cosimo il Vecchio dall'esilio nel 1434, e smise di allestire la rappresentazione negli anni '70, per diventare una compagnia di flagellanti sempre strettamente legata alla famiglia egemone[75].

Seguendo l'elenco riportato nella *Cronica* di Benedetto Dei[76], altre feste ed altre istituzioni, benché finora non tutte precisamente documentate, potrebbero essere evocate ad ampliare il panorama dell'associazionismo cittadino impegnato a vario titolo nella produzione spettacolare, ma mi sembra più rilevante sottolineare come la maggior parte di queste celebrazioni, che creavano una dispersiva disseminazione di momenti e di luoghi cerimoniali nel territorio urbano lungo l'arco dell'anno liturgico, venisse via via inclusa nelle celebrazioni di San Giovanni nel periodo in cui, fra la fine del Trecento e il primo cinquantennio del Quattrocento, la festa patronale fu strutturata per significare simbolicamente l'identità cittadina, in modo da convogliare nell'immagine dell'eccellenza collettiva la visibilità e il prestigio che quegli spettacoli conferivano, centrifugamente, ai singoli enti responsabili[77].

6. *Altri contesti*

La ricchezza letteraria e quantitativa dei monumenti drammaturgici pervenuti fino a noi[78] ha indotto la storiografia di matrice positivista a conside-

[72] Sulla natura ambigua delle compagnie di stendardo cfr. Henderson, *Pietà e carità* cit., pp. 454-455, con bibliografia.
[73] Numerosi e significativi riscontri iconografici legati alla ritrattistica medicea in veste di Magi, e in parte connessi con la loro appartenenza alla confraternita e partecipazione alla festa, si possono trovare in "*Le tems revient*" cit., pp. 139-146 e *passim*, con bibliografia.
[74] Un'ipotesi sulla fondazione della compagnia e sulla istituzione della festa è stata avanzata da R.C. Trexler, *The Magi Enter Florence. The Ubriachi of Florence and Venice*, in «Studies in Medieval and Renaissance History», n.s., 1 (1978), pp. 129-213, ora in Id., *Church and Community. 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, Roma 1987, pp. 75-167.
[75] Il più ampio studio su questa confraternita rimane quello di Hatfield, *The "Compagnia de' Magi"* cit. Per la fama della compagnia come organismo filomediceo cfr. la testimonianza di Bartolomeo Cerretani, *Dialogo della mutatione di Firenze*, edizione critica secondo l'apografo magliabechiano a cura di R. Mordenti, Roma 1990, pp. 68-69.
[76] Benedetto Dei, *La cronica dall'anno 1400 all'anno 1500*, a cura di R. Barducci, Firenze 1985, pp. 92-93: all'elenco è premessa la data «1472».
[77] Sul carattere identitario della festa di San Giovanni e sul processo della sua costituzione e delle successive trasformazioni fino al principato di Cosimo I, cfr. Ventrone, *La festa di San Giovanni* cit.
[78] Nella sola Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze sono infatti conservati 37 manoscritti e 770 stampe di sacre rappresentazioni per un totale di circa un centinaio di soggetti: *Sacre rappre-*

rare il caso fiorentino non come un'esperienza eccezionale da interpretare nel suo proprio ambiente di elaborazione, ma come «sbocco evolutivo e forma conclusiva di un itinerario in cui l'eterogeneità dei contesti e delle soluzioni realizzative prevalenti era stata respinta in secondo piano»[79], nel tentativo di rintracciare da un lato le fasi di sviluppo che, dalla drammatica umbro-abruzzese, avevano portato alla creazione della sacra rappresentazione, e dall'altro gli esempi testuali equivalentemente "maturi" prodotti in altre località della penisola. Un simile approccio, tuttavia, teso com'era al rilievo di analogie e somiglianze, è risultato assai meno proficuo rispetto alla ricerca delle differenze, come conferma l'esempio di Venezia, che offre una declinazione del ruolo assunto dalle confraternite nel sistema spettacolare cittadino assai diversa da quella incontrata finora.

Se l'instabilità del regime repubblicano fiorentino aveva, di fatto, consentito al "teatro dei gruppi" di esprimersi anche come forma di esibizione delle altalenanti politiche di parte, il sistema governativo veneziano, invece, in virtù della selezione oligarchica attuata con la serrata del Maggior Consiglio e della stabilità garantita dal dogado come carica, sebbene elettiva, tuttavia vitalizia, aveva favorito la persistenza delle alleanze familiari, rendendo meno pressante la necessità di usare lo spettacolo per affermare o per propagandare la prevalenza di un lignaggio su un altro. In questo contesto, dunque, la presenza dei corpi cittadini nelle cerimonie pubbliche di identità civica veniva necessariamente ad assumere forme e significati peculiari dell'assetto politico locale. «A Venezia la liturgia ecclesiastica e la liturgia statuale spesso confluivano in riti unitari, in solennità che trovavano la loro massima espressione nelle processioni della Signoria e delle Scuole», come ha efficacemente sintetizzato Ludovico Zorzi[80].

sentazioni manoscritte e a stampa conservate nella Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, inventario a cura di A.M. Testaverde, A.M. Evangelista, Firenze 1988; ma si vedano anche i manoscritti individuati in altre biblioteche italiane da Newbigin, *Nuovo corpus di sacre rappresentazioni* cit., pp. LIV-LV.

[79] La citazione è tratta da un saggio di fondamentale importanza per l'impostazione di un nuovo modo di guardare allo spettacolo religioso tardomedievale: R. Guarino, *Prospettive dello spettacolo religioso nell'Italia del Quattrocento*, in *Esperienze dello spettacolo religioso nell'Europa del Quattrocento* cit., pp. 25-58: 56, il quale, a sua volta (p. 55), commentava il seguente passo di D'Ancona: «Se poniamo adesso a raffronto quel che già vedemmo di Firenze, e quello che trovasi nelle altre parti d'Italia, ci pare dover concludere che in Firenze era già sorto il vero dramma, cioè l'azione verseggiata, cui a gara ornavano di belle invenzioni i maestri delle arti sorelle, quando altrove lo spettacolo, svolto piuttosto dalla sola cerimonia liturgica, parlava soprattutto agli occhi. Vero è che talvolta esso è intramezzato di dialoghi e canti, latini e volgari, come nella *Passione* ferrarese; ma non ci sembra mai, o quasi, vedervi un'azione continuata: la mimica primeggia sulla recitazione, né la parola è altro, il più delle volte, se non spiegazione illustrativa dell'apparato (...). La Rappresentazione in questa sua prima età, quando era davvero forma sacra del teatro popolare, non sembra varcasse i confini della Toscana» (*Origini del teatro* cit., I, pp. 300-301).

[80] *Carpaccio e la rappresentazione di Sant'Orsola. Ricerche sulla visualità dello spettacolo nel Quattrocento*, Torino 1988, p. 30.

L'attività cerimoniale delle scuole dei battuti testimonia, infatti, la limitatezza di una visione dualistica tesa a ricercare un legame fra confraternite e rappresentazioni religiose come se questo fosse necessario, e mostra, piuttosto, come il ruolo delle compagnie fosse quello di assicurare la «continuità e regolarità del pomposo apparato dei riti civici»[81], tanto nelle numerose processioni del doge che scandivano, nell'arco dell'anno, la proiezione delle molteplici identità della città lagunare[82], quanto in occasione delle uscite processionali delle singole istituzioni, che costituivano «la manifestazione dominante della loro attività cultuale esterna»[83]. Non a caso il Consiglio dei Dieci regolamentava la concessione delle licenze per i cortei viari in modo da tenere sotto controllo i tempi e i modi di occupazione dello spazio pubblico e la presenza celebrativa delle scuole nella città.

Non è, dunque, nella produzione di una drammaturgia sacra locale che si può trovare la specificità dell'apporto confraternale allo spettacolo veneziano, ma nella «dialettica costante tra spettacolo sacro, culto e spazio ecclesiale»[84], che fa risaltare la tensione verso il ridimensionamento dei centri cultuali alternativi in favore dell'accentramento verso quello marciano dogale, messa in atto fra il XIII e il XVI secolo. Conseguenza di questo controllo statale sulla religiosità collettiva fu lo spostamento della competizione fra Scuole dal terreno cerimoniale a quello dell'ornamentazione delle sedi confraternali, che determinò la committenza dei grandi cicli pittorici come quello carpaccesco di Sant'Orsola[85]. L'organizzazione spettacolare vera e propria fu, invece, prevalentemente assunta dalle Compagnie della Calza: gruppi di giovani patrizi, latamente assimilabili alle brigate fiorentine, cui la signoria veneziana delegò la celebrazione delle manifestazioni di stato[86].

L'indagine contestuale delle varianti locali non serve, dunque, a favorire soltanto il confronto fra i diversi modi in cui poteva articolarsi l'impegno confraternale nelle attività cerimoniali e performative, ma a far luce sul mutamento incessante delle forme in cui i cittadini plasmavano lo spettacolo nelle sue molteplici funzioni di costruzione identitaria, di dialettica tra poteri centrali e poteri periferici, di dinamica fra luoghi cultuali eccellenti del pubblico e luoghi alternativi della pietà riservata dei gruppi laici e religiosi. Di ciò

[81] Guarino, *Prospettive dello spettacolo religioso* cit., p. 36.

[82] Sulla molteplicità delle feste identitarie veneziane cfr. il mio *Feste e rituali civici: città italiane a confronto*, in *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania (secoli XIV-XVI)*, a cura di G. Chittolini, P. Johanek, Atti del convegno, Trento 9-11 novembre 2000, Bologna 2003, pp. 155-191: 175-183.

[83] R. Guarino, *Immagini di spettacolo a Venezia nel tardo Quattrocento. Riflessioni sul «Carpaccio» di Ludovico Zorzi*, in «Teatro e storia», 6 (1989), 1, pp. 19-70: 45.

[84] R. Guarino, *Teatro e mutamenti. Rinascimento e spettacolo a Venezia*, Bologna 1995, p. 48, ma si veda tutto il capitolo "I. Comunità e spettacoli", pp. 15-70, imprescindibile per mettere a fuoco la funzione delle confraternite nello spettacolo veneziano del rinascimento.

[85] Guarino, *Prospettive dello spettacolo religioso* cit., pp. 40-41.

[86] Sulle forme spettacolari peculiari di Venezia e promosse dalle Compagnie della Calza, e per la relativa bibliografia, rimando soltanto agli studi di Zorzi e di Guarino sopra citati.

Firenze e Venezia offrono referenti particolarmente illuminanti nella loro diversità, ma anche le indagini condotte su altri centri svelano realtà altrettanto complesse e significative.

Il patrimonio drammatico e documentario dei disciplinati dell'Umbria, ad esempio, è stato originalmente riesaminato da Mara Nerbano[87], mettendo a frutto le acquisizioni teatrologiche dell'ultimo ventennio – che abbiamo fin qui ripercorso – e le intuizioni più lungimiranti della storiografia confraternale degli anni Sessanta, che non si limitava a ricercare soltanto i monumenti testuali, ma guardava alle istituzioni mettendone in relazione le espressioni artistiche e cultuali con la peculiarità delle appartenenze geografiche[88]. L'apparente fissità conferita alla lauda dalla sua elezione a teatro "delle origini" si sgretola, in questo studio, da un lato nella ricostruzione della ricca e articolata vita cultuale che soggiaceva alla produzione di testi da recitare o da cantare nel chiuso delle liturgie confraternali, e dall'altro nella delineazione delle "zone di confine" nelle quali la devozione dei laici si esercitava nella dimensione pubblica delle cerimonie civiche. Ne emerge un teatro in continuo mutamento, che si dipana con continuità lungo l'arco di circa due secoli, fra Tre e Cinquecento, mostrandosi permeabile alle novità spettacolari elaborate in altri contesti e adattandosi ad affiancare, in funzione delle necessità comunicative contingenti, anche esperienze e tecniche derivate da matrici culturali diverse, quali i motivi umanistici delle rappresentazioni mitologiche o quelli cavallereschi delle brigate giovanili in livrea, o ancora quelli agiografici di possibile derivazione fiorentina[89].

Se il teatro disciplinato umbro si articolò all'insegna della "devozione", quello di area bresciana, oggetto di indagini recenti[90], sembra piuttosto essersi indirizzato verso l'esternazione della "pietà", incentrata, non a caso, sui riti della settimana santa[91]. In questa zona, fra il XV e il XVI secolo, il culto per

[87] *Il teatro della devozione. Confraternite e spettacolo nell'Umbria medievale*, Perugia 2007².

[88] I riferimenti sono, in particolare, agli atti dei convegni promossi dal sopra citato Centro di ricerca e di studio sul movimento dei disciplinati.

[89] Nerbano, *Il teatro della devozione* cit., pp. XIV-XV; cfr. anche Ead., *Play and Record: Ser Tommaso di Silvestro and the Theatre of Medieval and Early Modern Orvieto*, in «European Medieval Drama», 8 (2004), pp. 129-174.

[90] *Il "teatro" del Corpo di Cristo (secc. XV-XVI)*, a cura di C. Bernardi, in «Civiltà Bresciana», 8 (1999), 2; *Con le braccia in croce. La* Regola *e l'*Officio della Quaresima *dei disciplini di Breno*, a cura di C. Bino, R. Tagliani, Breno 2004.

[91] Per la distinzione fra "teatro della devozione" e "teatro della pietà" si vedano le considerazioni di C. Bernardi, *Devozioni e rappresentazioni di Cristo nel tardo medioevo*, in *Il "teatro" del Corpo di Cristo* cit., pp. 6-17: 8-12. Di Bernardi si vedano anche *La drammaturgia della settimana santa in Italia*, Milano 1991, in particolare, sulle attività spettacolari delle confraternite in alcune città italiane prima della Riforma cattolica, pp. 165-249, e Id., *Corpus Domini: ritual metamorphoses and social changes in sixteenth- and seventeenth-century Genoa*, in *The Politics of Ritual Kinship* cit., pp. 228-242, che analizza i motivi per i quali le confraternite genovesi ebbero un ruolo di primo piano nei rituali per la festa del Giovedì Santo, partecipandovi con numerose processioni, mentre mantennero una posizione del tutto secondaria nella celebrazione civica della festa del Corpus Domini.

l'*imago pietatis* del corpo del Cristo sofferente alimentò la devozione delle confraternite di battuti per la Passione, giungendo non solo a realizzare una discreta produzione testuale, drammatica e non[92], ma anche a declinarsi nella creazione di manufatti ad uso liturgico e cultuale – dai crocifissi con le braccia snodabili adoperati per simulare il Cristo morto e poi risorto nelle rappresentazioni disciplinate del Venerdì Santo, a gruppi scultorei raffiguranti il compianto sul corpo di Gesù, alla decorazione pittorica che ornava le sedi delle compagnie –, che mostrano la circolarità della devozione nel suo esprimersi attraverso tecniche differenti ma contigue[93].

Un ultimo esempio, del tutto differente dai precedenti perché proveniente da un contesto di corte, è quello di Ferrara. Non vi sono studi specifici sull'attività spettacolare delle confraternite della città estense[94], al contrario abbondano le notizie cronistiche ed epistolari su rappresentazioni religiose patrocinate direttamente dai duchi, Borso ed Ercole I, sempre organizzate da intellettuali e artisti di corte insieme ai cantori della cappella ducale. Pur essendo rubricabili come "spettacoli sacri", la specificità di queste manifestazioni, come ha ben sottolineato Clelia Falletti, non risiede nel loro essere "sacre", ma, piuttosto, nel loro essere "spettacoli", «non nel fondarsi in tradizione ma nel [loro] essere volut[i], progettat[i] ». Vale a dire che, mentre in altre città, come a Firenze, la continuità delle rappresentazioni sacre, dei laudesi come dei fanciulli, creava tradizione, a Ferrara gli spettacoli religiosi si presentavano come eventi, costruiti attraverso il recupero di tecniche impiegate in perfomances precedenti – indifferentemente dal loro essere sacre o profane –, l'impiego di persone dalle molteplici competenze «(cantori, musici, pittori, artigiani, letterati) per fonderli nello spettacolo unico ed eccezionale»[95]. A Ferrara, perciò, emerge una forma ancora diversa dello spettacolo sacro, non espressione della religione dei cittadini e delle diverse iniziative che la caratterizzano, ma tassello nell'edificazione della "magnificentia" del principe, inserito nella più ampia strategia di immagine promossa attraverso la sperimentazione teatrale.

[92] C. Bino, *Passioni e laude devozionali in area bresciana tra XIV e XVI secolo*, in *Il "teatro" del Corpo di Cristo* cit., pp. 18-39. Della stessa autrice si veda anche *Dal trionfo al pianto. La fondazione del "teatro della misericordia" nel Medioevo (V-XIII secolo)*, Milano 2008, soprattutto il quinto capitolo "Il Teatro della misericordia", che cerca di risalire alle ragioni profonde che indussero, negli ambienti confraternali, alla drammatizzazione del tema passionale.
[93] I. Tameni, *Il teatro della Pietà. Il Cristo morto nell'arte bresciana (1450-1550)*, in *Il "teatro" del Corpo di Cristo* cit., pp. 40-72; M. Poisa, *La processione del Corpus Domini a Brescia nei secoli XV-XVI, ibid.*, pp. 73-105.
[94] Si sa di una processione organizzata dai francescani per il Corpus Domini del 1489, ma nulla di specificamente legato a pratiche devote confraternali: C. Falletti, *Ercole I e la sperimentazione del teatro*, in F. Cruciani, C. Falletti, F. Ruffini, *La sperimentazione a Ferrara negli anni di Ercole I e Ludovico Ariosto*, in "Teatro e storia", IX (1994), 16, pp. 131-217: 148-149.
[95] *Ibid.*, pp. 153-154.

In conclusione. Lo sguardo necessariamente interdisciplinare della storia dello spettacolo ha cercato di apportare alla conoscenza delle confraternite, e dei loro meccanismi di produzione spettacolare e di partecipazione cerimoniale, la ricchezza della sintesi fra visioni plurime, che mette a fuoco gli intrecci fra committenza privata e immagine pubblica, fra dinamiche del potere ufficiale e interrelazioni interne dei poteri di *network* o di protettorato, fra politica ecclesiastica e organizzazione civica. Lo studio delle compagnie di devozione che fanno spettacolo, quando condotto in questi termini, ha consentito di far emergere, al di là della concretezza operativa delle rappresentazioni e delle cerimonie organizzate da questi enti, i conflitti politici e territoriali, le tensioni fra aree rituali centrali e periferiche della città, le peculiarità della struttura politica e delle sue rappresentazioni, offrendo, più che modelli interpretativi, esempi di domande che possono essere proficuamente poste alla documentazione sulle attività dei gruppi in altri centri della penisola non ancora studiati: domande che, se le ricerche in tale direzione venissero incentivate, potrebbero portare ad una ricostruzione della storia urbana politica e sociale molto più articolata nei suoi intrecci di quanto spesso non sia emerso finora, e a un nuovo modo di impostare le ricerche storiche su singole situazioni locali, delle quali l'Italia offre esempi molto numerosi e assai diversificati[96]. Nel confronto fra queste realtà diverse si evidenzia l'ampiezza e la molteplicità delle pratiche che abbiamo cercato di sintetizzare con l'espressione “I teatri delle confraternite”.

[96] Un esempio di sensibilità verso il tema del rapporto fra rituali civici e formazione delle identità cittadine è offerto, ad esempio, dagli Atti del convegno su *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania* cit.

Parole e musica nelle confraternite del Rinascimento

di Matteo Al Kalak

1. *Cantare le lodi*

La parola scritta, da leggere e pronunciare, e la parola cantata solo in tempi recenti hanno consumato una separazione per lunghi secoli del tutto inconcepibile a uomini e donne per i quali pregare significava anzitutto intonare le lodi di Dio e dei suoi santi. «Il canto di lode, che risuona eternamente nelle sedi celesti – scriveva ancora nel 1970 Paolo VI promulgando la nuova liturgia delle ore – la Chiesa lo ha conservato con costanza e fedeltà nel corso di tanti secoli»[1]: la parola del salmo, come quella dell'inno o dell'orazione, si qualifica come contenuto da offrire a Dio attraverso un veicolo, non sempre fissato ma sempre conosciuto, cioè la melodia.

La lunga storia della produzione letteraria occidentale ha avvertito in più di un passaggio l'esigenza di creare testi attraverso cui esprimere e veicolare l'inno di lode anche nella sua espressione musicale. Il nodo che stringeva assieme parole e musica ha innescato, se così si può dire, un reciproco modellarsi: i segni dei fonemi e quelli della notazione musicale, al di là della loro stesura sulla carta, si sono reciprocamente adattati con la prevalenza ora dell'uno ora dell'altro. Talvolta un testo preesistente, magari rimontante alla stessa tradizione biblica o patristica, è stato musicato all'interno di una specifica liturgia; in altri casi su melodie diffuse, come i canti popolari, venivano eseguite laude, inni o preghiere che a quella melodia erano chiamati, volendo semplificare, ad adeguarsi[2]. Non è tuttavia a un antagonismo che bisogna rifarsi per comprendere il rapporto tra la lettera e la sua esecuzione cantata, ma a una simbiosi, un'interazione tra i due termini[3].

[1] Costituzione Apostolica *Laudis canticum*; un'edizione della costituzione è significativamente riportata all'inizio del breviario post-conciliare (*Liturgia delle ore secondo il rito romano*, I, Città del Vaticano 1995, pp. 13-24).
[2] Si vd. A. Basso, *L'arte della "devozione"*, in *Storia della musica*, I, *Dall'Antichità al Barocco (Italia, Francia)*, Torino 2004, pp. 60-83, in part. pp. 60-67.
[3] Come ricordava anche la tradizione monastica più antica. «Quando salmodiamo comportiamoci in modo tale che il nostro spirito si accordi con la nostra voce», raccomandava Benedetto

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online)

La lauda, il componimento in cui i due aspetti – testo e musica – si fondono in una lega che ha resistito per secoli all'interno della tradizione confraternale, rappresenta, come nota giustamente Nanie Bridgman, «uno dei monumenti più antichi della letteratura in Italia e costituisce nel medesimo tempo una delle prime forme musicali riportate conservate»[4]: un doppio statuto che nuovamente dimostra l'inestricabilità del nesso parola poetica/esecuzione musicale. Chi scrive deve fermarsi, per ragioni di competenza, qui: considerazioni più approfondite vanno lasciate ad altri e ai molti contributi già apparsi[5]. È però entro queste coordinate essenziali che va inserita l'esperienza delle confraternite medievali e rinascimentali, profondamente impastata di musica e produzione letteraria. Lo stesso genere della lauda finì per diventare l'emblema di molte delle *confraternitates* che, nell'età di mezzo, coltivarono sogni di pace e concordia nell'insanguinata Italia due-trecentesca e non mancò di designare quei confratelli – i laudesi – che della recita quotidiana di questi componimenti sacri facevano il perno della propria spiritualità. Per dirla con Giovanni Miccoli, dopo l'esaurimento dell'iniziale spinta propulsiva che, dal 1260, aveva coinvolto, con un effetto domino, l'intera area centro-settentrionale della penisola, «restò – a testimoniare una tipica forma di pietà drammatica e quasi teatrale nelle sue manifestazioni [...] – la tradizione delle laudi, che conobbero un'enorme fortuna anche popolare, e restò, risoltasi la grande fiammata, la assai più riposata ripresa delle confraternite dei disciplinati»[6].

ai suoi monaci (*Regola di Benedetto*, 19,7, in *Regole monastiche d'Occidente*, a cura di E. Bianchi, Torino 2001, pp. 195-264, qui cit. p. 223).

[4] N. Bridgman, *Lauda*, in *Dizionario enciclopedico universale della musica e dei musicisti*, diretto da A. Basso, *Il lessico*, II, Torino 1983, pp. 665-669, alla cui bibliografia, da aggiornare con quella reperibile nella scheda di M.J. Bloxam citata più sotto, si rinvia.

[5] La trasversalità dei campi d'indagine interessati dall'azione dispiegata in campo liturgico, musicale e letterario dalle confraternite tra tardomedioevo ed età moderna impone immediatamente l'abbandono di qualunque pretesa di esaustività. Oltre ai contributi specifici delle citate M. Jennifer Bloxam e Nanie Bridgman, il dibattito sulla pratica e la produzione musicale delle confraternite è stato portato avanti negli ultimi decenni da riviste specializzate di musicologia e storia della musica. Gli aspetti letterari e il contributo della tradizione laudistica nello sviluppo della sacra rappresentazione sono patrimonio acquisito degli studi di storia del teatro almeno a partire dal classico lavoro di Alessandro D'Ancona sulle *Origini del teatro italiano* (Torino 1891). La produzione letteraria due-trecentesca, le laude confraternali e il rapporto tra queste e l'opera di Jacopone – che col suo «laudario personale» resta forse il principale autore in questo campo – sono state oggetto delle molte ricerche del De Bartholomaeis, di Gianfranco Contini, Luigi Russo, Natalino Sapegno, Rosanna Bettarini e molti altri sino ad aver acquistato, come ovvio, un proprio spazio in tutte le storie della letteratura italiana. In tempi più recenti, per citare alcuni dei molti critici che se ne sono occupati, sono tornati sull'argomento Emilio Pasquini, Ignazio Baldelli e, in parte, Corrado Bologna. Sul versante storico, gli aspetti qui esaminati riaffiorano con frequenza e si integrano con le strategie e gli sviluppi del movimento confraternale. Di nuovo a scopo orientativo, si rinvia ai numerosi interventi di Giovanni Miccoli e Roberto Rusconi. Una silloge complessiva che mostra l'intreccio tra i diversi piani che il mondo confraternale chiama in causa è quella realizzata in occasione del convegno per il VII centenario dagli inizi del movimento dei disciplinati tenuto a Perugia nel 1960 col contributo di studiosi e cultori di varie discipline che, per gli argomenti trattati più sotto, è doveroso ricordare.

[6] G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia Einaudi*, II/1: *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 429-1079 (p. 809 la citazione).

Aggettivi, quelli usati da Miccoli, su cui torneremo. A complicare ulteriormente la questione vedremo infatti come produzione letteraria, teatro, dramma, musica e liturgia travolgano l'osservatore moderno che, guardando retrospettivamente alla storia di questa o quella confraternita, riuscirà a trovare le tracce di alcuni di questi elementi, ma raramente di tutti assieme. Eppure l'uno difficilmente prescinde dagli altri.

La stessa lauda, di per sé semplice componimento poetico-musicale, è prodotto e ispirato dalla pratica liturgica, in particolare dalla recita dei salmi[7], e attraverso la scelta di determinati modelli prosodici e ritmici, *in primis* la ballata[8], accoglierà al proprio interno moduli teatrali e drammatici che inevitabilmente scivoleranno verso la sacra rappresentazione[9]. *E liturgia theatrum.*

Per cercare di seguire gli sviluppi di questa vicenda utilizzeremo come traccia un caso specifico – quello modenese – che sotto molti aspetti ben si presta a valutare l'attività confraternale in materia di produzione laudistica, dalle sue origini sino agli ultimi colpi di coda che, persino in età contemporanea, si potrebbero scorgere.

Che la città emiliana fosse un centro fiorente di vita confraternale è testimoniato dall'alto numero di associazioni laicali che dai secoli centrali del medioevo ne animavano la vita[10]: i disciplinati, come ovvio, trovarono anche

[7] Come nota Gianfranco Contini a proposito del *Cantico di frate Sole*, «*Laudes* sono i salmi finali (CXLVIII-CL) recitati in parte dell'ufficio liturgico: il Cantico è dunque come un salmo volgare, in canto gregoriano (ma la musica, che doveva essere sillabica, una nota per sillaba, e del resto poteva anche coincidere con una melodia preesistente, non è stata trascritta)». G. Contini, *Letteratura italiana delle origini*, Milano 2000, p. 3.

[8] Su cui si rimanda alle considerazioni di G. Gorni, *Le forme della poesia*, in *Letteratura italiana*, III, Torino 1984, pp. 439-518, in part. le pp. 487-493 (di più ampio periodo) e ai cenni di G. Contini in *Poeti del Duecento*, II, Milano-Napoli 1960, pp. 3-5 (relative alla sola tradizione laudistica).

[9] Si vedano a questo proposito le considerazioni di S. Carandini, *Teatro e spettacolo nel medioevo*, in *Letteratura italiana*, 6, Torino 1986, pp. 15-67, con particolare riguardo alle pp. 51-59, più centrate sulla tradizione laudistica.

[10] Sin dal X secolo. «A Modena un documento dell'archivio capitolare riferisce l'esistenza di una associazione di laici – 75 uomini e 44 donne – intitolata a san Geminiano che, uniti in 'fraternitate' si obbligano a versare ogni anno la somma necessaria ad assicurare i ceri e le lampade nel duomo» (G. Angelozzi, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia 1978, p. 13). Ma sulla questione e i problemi interpretativi connessi alla nascita della confraternita di San Geminiano cfr. *San Geminiano e la sua confraternita in Modena nel 650° della fondazione*, a cura di E. Bertoni, M. Bertoni, Modena 2001. Sulla tradizione confraternale modenese i lavori apparsi negli ultimi decenni sono diversi ancorché non sempre approfonditi o del tutto contestualizzati. Capostipite della tradizione erudita cittadina, oltre al Muratori che di molto si staglia dal semplice contesto locale, è senza dubbio Girolamo Tiraboschi, sulle cui orme si sono mossi autori degli inizi del secolo scorso, *in primis* Gusmano Soli la cui opera (*Chiese di Modena*, a cura di G. Bertuzzi, Modena 1974) resta fonte ancora attendibile e valida per orientarsi sui luoghi e le vicende dell'universo confraternale cittadino. In tempi più recenti gli «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Antiche Provincie Modenesi» (AMDSP) hanno ospitato interventi di studiose quali Elena Torricelli (*La confraternita della SS. Annunziata di Modena: per lo studio di una associazione confraternale del Quattrocento*, in AMDSP, XI, XXVI (2004), pp. 51-95) e Viviana Salardi (*Il missale vetus O.II.14 dell'archivio capitolare di Modena* in AMDSP, XI, XXVIII (2006), pp. 39-77) riguardanti la committenza artistica – soprattutto la miniatura di manoscritti – di alcune confraternite cittadine. A questi si accompagna il lavoro di D. Benati, *La bottega degli Erri e la pittura del rinasci-*

qui un terreno fertile dove spargere la loro semente e, come ricorda lo storico settecentesco Girolamo Tiraboschi, «Modena, che fralle altre Città d'Italia erasi segnalata nell'abbracciare il costume della pubblica flagellazione, fu anche tralle prime a fondare una Confraternita, in cui agli altri esercizi di pietà quello ancora si congiungesse del disciplinarsi», la compagnia di San Pietro Martire (1261)[11].

Nel 1247 era già sorta la confraternita del Rosario, di impronta domenicana, cui erano seguite, oltre alla citata confraternita di San Pietro Martire, quella di Santa Maria della Neve (o dei battuti) nel 1332 e le molte associazioni che, agli inizi del Quattrocento, costituirono il naturale completamento della predicazione bernardiniana in città. Il senese, passato a Modena nel 1423[12], funse da innesco per un congegno già in gestazione all'interno della società locale, dando origine o rivitalizzando confraternite, da quella a lui

mento a Modena, Modena 1988 che, a seguito degli studi di Adolfo Venturi, allarga il campo della ricerca anche alla realizzazione di importanti pale d'altare per gli oratori delle associazioni laicali. Sull'azione ospedaliera e assistenziale hanno indagato ricercatori e cultori di storia locale, da Paolo Mucci a Ezio Trota, e in tempi più recenti, dopo il contributo di Pericle Di Pietro (*L'Ospedale di Modena*, Modena 1965), Daniela Grana ha dedicato un apposito studio all'accorpamento dei vari enti assistenziali nel 1541 (*Per una storia della pubblica assistenza a Modena. Modelli e strutture tra '500 e '700*, Modena 1991). Spunti in materia di vita confraternale cittadina sono reperibili nella monografia di Susanna Peyronel Rambaldi sul vescovo Giovanni Morone (*Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979), così come nei corposi atti del processo al cardinale pubblicati in edizione critica da Massimo Firpo e Dario Marcatto (*Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Roma 1981-1995). Dello scrivente e di Marta Lucchi sono, ancora, due monografie sulle confraternite cittadine dell'Annunziata e di San Pietro Martire. Nel novembre 2005 un convegno di studi su «Le confraternite nel territorio modenese. Storia, Presenza, Prospettive» ha cercato di offrire un quadro di sintesi che si auspica assuma presto veste di pubblicazione ufficiale. Assai meno esplorate sono invece le compagnie rurali e parrocchiali, fatte salve poche eccezioni, tra cui la confraternita di Santa Maria degli Angeli di Spilamberto, studiata da Lidia Righi (si vedano i suoi contributi confluiti in AMDSP), e alcuni sporadici interventi legati alla valorizzazione e riscoperta delle radici di comunità montane e del contado. Per una contestualizzazione della situazione modenese su scala regionale si vedano almeno alcuni degli interventi di Marina Gazzini ora raccolti in *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006 (alla cui bibliografia si rimanda, in part. pp. 40-43); A. Prosperi, *Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose*, in *Il Rinascimento nelle corti dell'Italia padana*, a cura di P. Rossi, Bari 1977 e Id., *Parrocchie e confraternite tra '500 e '600*, in *Per una storia dell'Emilia Romagna*, Bologna 1985, pp. 161-252. Le indicazioni qui offerte restano ovviamente indicative e non esauriscono la messe di studi – in parte citati più sotto – che, a vario titolo, hanno gettato luce sul mondo delle confraternite modenesi.

[11] G. Tiraboschi, *Notizie della confraternita di S. Pietro Martire in Modena*, Modena 1789, p. 14. Della confraternita in questione si è occupato anche il Meersseman, appoggiandosi sostanzialmente alle note offerte dal Tiraboschi: G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, Roma 1977, II, pp. 809-810 e doc. 9 alle pp. 829-830.

[12] La notizia è ricordata, tra gli altri, dal cronista modenese Giovanni Battista Spaccini che, nel 1603, riportava nella sua cronaca alcune «memorie cavate d'una carta vecchia e frusta» consegnatagli da Barnaba Marino e conservata presso la compagnia dell'Annunziata. In essa si leggeva: «1423. Fu cominciato la Compagnia della Annonciata in Modona, il mese di giugno [...] Il giorno di San Martino di detto anno venne a Modona fra Bernardino dell'Osservanzia di San Francesco, e predicò sul pontiglio di Piazza, et ogni dì veniva alle sue prediche da quatro, cinque et 6.000 persone (che così si giudicava) et si tenevano serate le botteghe fina avesse predicato; le qual prediche duravano le tre et quattre ore, et fece si abruggiò circa 116 tavoglieri e un sacco de

intitolata alla compagnia della Santissima Annunziata[13], destinate a giocare un ruolo importante nei micro-equilibri urbani.

Ma restiamo per il momento all'interno del mondo disciplinato. Fu dapprima Giulio Bertoni[14], nel 1909, a segnalare e pubblicare il laudario redatto nel 1377 da Giovanni de Galeriis[15] per i battuti modenesi, recentemente uscito in edizione filologica a cura di Mahmoud Elsheikh[16]. «A giudicare dal contenuto del loro laudario» scrive Elsheikh, i battuti «cantavano durante l'esercizio della loro penitenza non solo laude di loro fattura, o comunque di ambiente padano, ma annoveravano nel loro repertorio pezzi arcaici e laude di sicura provenienza cortonese»[17].

Modena, in quel tardo scorcio di Trecento, si presentava dunque come collettore di tradizioni differenti, fissate dai confratelli nelle pagine dei codici che ne conservano ancor oggi la memoria. Laude prodotte tra il cuore dell'Umbria e la valle del Po che giungevano nelle *scholae* e negli oratori dove i flagellanti si radunavano per le proprie pratiche penitenziali e, in vari casi, proseguivano il loro cammino nelle processioni cittadine. Ciò che qui preme sottolineare è la compenetrazione tra produzione codicologica (sotto il profilo letterario, più o meno innovativa), esecuzione musicale e estrinsecazione pubblica (processioni, flagellazioni collettive, ecc.).

I confratelli della compagnia dei battuti, non erano però gli unici ad aver consegnato alla robusta membrana di codici e manoscritti la propria produzione in campo poetico-musicale (foss'anche intesa come semplice recezione di testi altrui): i compagni di San Pietro Martire, parte dello stesso mondo disciplinato, avevano prodotto, a partire dagli anni trenta del Quattrocento, due manoscritti destinati a tale scopo[18]. Era stato Bartolomeo della Cella,

carte, dadi e paltri da giocare, che furono similmente abbrugiati su la Piazza di Modona il dì 5 decembre, et questo perché fu tenuto per santo questo frate» (G.B. Spaccini, *Cronaca di Modena. Anni 1588-1602*, a cura di A. Biondi, R. Bussi, C. Giovannini, Modena 1993, pp. 309-310).

[13] Cfr. E. Torricelli, *La confraternita della SS. Annunziata di Modena* cit., in part. 55-58 e le riflessioni sull'apporto della predicazione bernardiniana qui contenute. A tale proposito si consideri anche il giudizio espresso da Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi* cit., pp. 44-45.

[14] *Il laudario dei Battuti di Modena*, a cura di G. Bertoni, Halle 1909.

[15] Attualmente conservato presso la Biblioteca Estense di Modena (BEMo), *Congregazione di Carità*, n. 3; una scheda descrittiva è riportata in *Il laudario dei Battuti di Modena*, testo, nota linguistica e glossario a cura di M.S. Elsheikh, Bologna 2001, pp. XIX-XXVI. Per don Giovanni de Galeriis, rettore della chiesa di San Giorgio di Modena, si vedano come già segnalato da Bertoni e Elsheikh le note reperibili in B. Ricci, *Di un frammento di atti di visite pastorali del vescovo Aldobrandino d'Este*, in AMDSP, V, IV (1905), p. 30. L'attribuzione del laudario al de Galeriis è resa possibile dall'explicit alla c. 66v del manoscritto: «Ego dopnus Iohanes de Galeriis scripsi hunc librum in millesimo .c.c.c.lxxvii. die .xvii. iullii ad honorem societatis hospitalis batitorum Sancte Marie semper virginis».

[16] *Il laudario dei Battuti* cit.

[17] Per cui si vd. *Laude cortonesi*, a cura di G. Varanini, Verona 1974 e i molti altri lavori dello stesso autore. La citazione riportata è tratta da: *Il laudario dei Battuti* cit., p. VII.

[18] Si tratta dei corali maggiore e minore della confraternita, oggi depositati presso l'Archivio Capitolare di Modena (ACMo), con le segnature SPM 3(7^1) e SPM 3(7^2). Una scheda codicologica e una descrizione più puntuale del contenuto è reperibile nell'inventario redatto dallo scrivente (*Inventario dei manoscritti dell'Archivio Capitolare di Modena. Vol. II*, Modena 2005, pp. 30-32).

indicato nel 1460 come custode dell'ospedale della Cadè gestito dalla confraternita[19], a stendere due corali in cui accanto (o sarebbe più corretto dire *dentro*) alle liturgie e uffici dell'anno erano incastonati componimenti sacri e laude destinati alla recita collettiva. Come per i battuti, il patrimonio testuale a cui i confratelli attinsero per la compilazione dei due manoscritti rimanderebbe altrove, cioè all'accennato alveo cortonese e padano che, probabilmente grazie alla rielaborazione e ripresa modenese del de Galeriis, giunse ai compagni di San Pietro Martire. Se però accantoniamo la problematica filologica e ricostruttiva che già altri studi hanno affrontato con competenza, è ad alcune spie lessicali che possiamo guardare all'inseguimento di quella interazione tra parole, musica e pratica gestuale (sia essa liturgica, ascetica o teatrale) da cui siamo partiti.

Portiamo qualche esempio. La lauda mariana *Fontana gratiosa*[20] era intercalata dai confratelli di San Pietro Martire – almeno all'epoca di stesura dei due corali (1437 e 1460) – da «recomendationes»[21] o «deprecationes», cioè intenzioni di preghiera rivolte a ottenere pace, prosperità, salute, la conversione degli infedeli e analoghi doni celesti. Nel corale minore sono indicate con precisione le modalità esecutive cui attenersi. Dopo la prima «recomendatio» era prescritto il canto devoto della prima cantica, cioè della strofa iniziale della lauda-ballata («postea cantatur canticha prima cum devotione»[22]). Simili indicazioni si succedevano nel testo restante, sino al termine delle «deprecationes» a seguito delle quali si stabiliva di cantare «altius» un'altra lauda[23].

[19] Nel corale minore, a c. 49r si legge: «Iste liber est hospitalis Domus Dei de Mutina scriptus per me Bartholomeum de Cella custodem dicti hospitalis anno Domini millesimo.cccc°.[l]x. die .xxv. ianua<rii>». Sull'ospedale della Casa di Dio o Cadè cfr. E. Gatti, *L'ospedale di Modena e la sua parrocchia. Notizie storiche*, Parma 1928, pp. 28-44 e i già citati Di Pietro, *L'Ospedale* cit.; Grana, *Per una storia della pubblica assistenza a Modena* cit.

[20] Trascriviamo la lezione presente in SPM 3(7^{1}): «Fontana gratiosa / piena d'ogni virtude / per la nostra salude / prega lo dolçe Christo. // Fontana chiara e bella / chi ven dal paradiso / tu è' verase quella / ch'el me coro à conquiso. / Pregote che diviso / tu no me lasse stare / da ti o dolçe madre / sposa de Iesu Christo. // Vui fusti gratiosa / sopra ogni creatura / sancta e virtuosa / çò dise la scriptura, / tanto che per natura / no se possea narare / né 'l cuor ymaginare / sença 'l voler de Iesu Christo. // Salute ve domando / per çascum peccadore / piangando e lagremando / cum la mente e col core / ché vedo che ognom more / chi nasce in questa vita / o vergen benedecta / recomandane a Iesu Christo». Cfr. *Il laudario dei Battuti* cit., pp. 37-39 e rinvii bibliografici ivi reperibili. La lauda riprodotta da Elsheikh presenta varie strofe mancanti nel testo dei corali di San Pietro Martire.

[21] La medesima dicitura («reconmendationes») è reperibile nel *Laudario* del de Galeriis (cfr. BEMO, *Congregazione di Carità*, n. 3, cc. 17r e ss). Un'ampia trattazione dei problemi relativi alla tradizione testuale delle raccomandazioni e agli aspetti ritmici e melodici connessi cfr. *Il laudario dei Battuti* cit., pp. IX-XVI.

[22] ACMo, SPM 3(7^{2}), c. 19v.

[23] «Postea cantatur altius ista laude» (ACMo, SPM 3(7^{2}), c. 22r). La «laus» prescritta, una giustapposizione di litanie «probabilmente di ambiente modenese» (cfr. *Il laudario dei Battuti* cit., p. 20), recitava: «Sempre ne sia laudato / Iesu Christo Re beato. / Laudata e benedecta sia / la vergene sancta Maria. / Benedecto sia lo confessore / san Çumignan nostro patrone. / Benedecto sia lo pretioso / san Pedro martire e glorioso. / Ma a la gloria del celo / ne conduga tutti l'alto Deo. Amen».

Come si vede, non vi è una notazione musicale vera e propria, peraltro sfortunatamente rara nei laudari superstiti, ma precise indicazioni che rimandano all'esigenza di cantare alcune parti «cum devotione» e altre «altius»[24]. Nulla di nuovo, certo, ma un'ulteriore riprova di come la produzione o l'utilizzo di questi testi presupponesse uno stretto vincolo con le melodie destinate a scandire il fervore dei confratelli. Che poi queste esecuzioni prevedessero un semplice recitativo, il canto vocale oppure un più articolato accompagnamento musicale è difficile da valutare sulla scorta di queste scarne rubriche: si può però ipotizzare che la musica, anche nella sua estrinsecazione strumentale, svolgesse un ruolo preciso nelle liturgie dei compagni di San Pietro che, come vedremo, non erano sforniti di una sensibilità in questa direzione.

Le «recomandationes», fissate in un'unica formula nel più antico laudario del de Galeriis, erano poi adattate dai compagni di San Pietro Martire a seconda della liturgia in cui erano utilizzate: talora esse si chiudevano prevedendo la recita di «un pater noster cum gram devotiom», in altri casi, soprattutto durante il tempo quaresimale, sfociavano in riti processionali più o meno caricati di elementi patetici («faren procession» o «faren [...] processiom cum lacrime e cum pianto»), sino ai vertici di compartecipazione prescritti per la settimana santa («nu ne baterem [...] cum gram devociom»). Il testo si piega e si modella, nelle sue possibili varianti, a seconda dell'opportunità liturgica, prassi che illumina sull'impiego concreto dei componimenti. Lontani dal concetto di una fissità intangibile, strofe, versi e la stessa struttura sono rivisitati, plasmati, levigati e rabberciati in base alle esigenze dei confratelli. Laude come il *Fontana gratiosa* o il *Carissimi e devoti*, riportate nella loro continuità e integrità nel più antico laudario dei battuti[25], a distanza di sessant'anni compaiono trascritte e assorbite nei corali di San Pietro Martire nella versione che ne rappresenta una delle modalità esecutive. Le laude si frantumano in strofe, intercalate da preghiere e invocazioni che nei versi finali indicano ai compagni le orazioni da recitare, la processione verso cui incamminarsi o il flagello da impugnare per rivivere i dolori di Cristo.

Così anziché ritrovare, come nel manoscritto del de Galeriis, l'intera lauda scritta di seguito, i corali di San Pietro Martire collocano le strofe di alcuni componimenti tra una «deprecatio»/«recomendatio» e l'altra:

> Terza deprecatio
> [...] Lo povolo chi ghi è dato a regere et a guidare
> a la gloria de Christo ne possan tutti segho menare,
> mesere lo vescovo de Modena cum la sua chieresia
> a mesere Iesu Christo sempre recomanda' ie sia
> e per la ghiesia de Christo e per lo povolo sancto
> faren sta terça volta processiom cum lacrime e cum pianto.

[24] Qualcosa di simile è ravvisabile, seppure in misura più contenuta, anche nell'apparato di rubriche del laudario dei Battuti in cui, ad esempio, a c. 23v si trova l'indicazione di un'«oratio que dicitur cantando», spia, ancora una volta, di una pratica più estesa.
[25] Cfr. *Il laudario dei Battuti* cit., pp. 37-39, 44-46.

Strofa
Nu eram tutti morti
sença redemptione
per lo primo peccato
e l'alto Deo n'à scorti
per la sua passione
del so fiolo beato
lo quale e' l'à mandato
per nu in questo mundo
per trarne del profundo
là o' nu eram tutti sporti.

Quarta deprecatio
Ancora pregaren per le anime di nostri padre
de parenti, d'amisi e de le nostre madre
per tutte le anime ch'en d'esta vita anda'
che Deo le conduga tutte al so regno bea' [...][26].

In altre parole: se i corali di San Pietro Martire rispetto al laudario dei battuti rivestono un pregio inferiore nella tradizione letteraria e sotto il profilo dell'integrità filologica, gettano però luce sul modo in cui le laude entravano a far parte della vita e degli uffici confraternali. Si è persa la musica, dunque, ma si può recuperare l'articolazione liturgica, cioè qualcosa di prezioso per capire la stessa concezione del testo. Un testo, come detto, che si adatta, si canta e sempre più si recita: la fiorente tradizione delle passioni di Cristo è attiva e riscontrabile anche nel caso modenese, sia dei battuti sia di San Pietro Martire (nel componimento *Imperadore del mundo*).

Inscenati e rievocati dai confratelli nell'imminenza delle festività pasquali, i volgarizzamenti in rima degli ultimi giorni del Salvatore, dalla Cena al sepolcro vuoto, contribuivano a spingere lo spirito verso l'identificazione coi patimenti del Redentore: la parola, con la sua cadenza ritmata e i moduli della ballata, trasportava idealmente l'anima nel vivo del dramma evangelico; le fustigazioni della carne trasferivano sulla corporeità del devoto il tormento e l'immedesimazione promosse dagli uffici confraternali, mentre la musica e il canto rafforzavano la partecipazione dei confratelli[27].

Accanto ai versi che ripercorrevano il cammino del *vir dolorum*, i corali di San Pietro – distinguendosi di nuovo da quello dei battuti – riportavano una serie di rubriche destinate a guidare la recita della *passio* e per nove volte le angosce e le fatiche del servo di Jahvè finivano per trasformarsi nelle flagellazioni sulla nuda carne dei compagni («Et açò che Deo ne dia parte de questa sancta passiom / nu ne baterem questa prima volta cum gram devociom», si legge, proseguendo fino alla «nona et ultima volta»[28]). Oltre a questo, lo stesso contenuto – attribuito a fra Guido degli Scovadori da tutti i

[26] ACMo, SPM 3(7^1), cc. 13r-16r. Le due «deprecationes» sono più ampie; qui se ne sono solo riportati gli stralci conclusivo e iniziale a titolo esemplificativo.

[27] Anche se, come scrive a tale proposito M. Jennifer Bloxam, «es ist keine Musik der laude drammatiche der Disciplinati-Bruderschaften erhalten» (M.J. Bloxam, *Lauda*, in *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, a cura di L. Finscher, Sachteil, 5, Kassel 1996^2, coll. 922-933, qui cit. col. 930). Si vedano anche le coll. 922-923 per l'adattamento della lauda-ballata.

[28] Cfr. ACMo, SPM 3(7^1), cc. 18r-22v e SPM 3(7^2), cc. 41v-49r. Cfr. *Il laudario dei Battuti* cit., pp. 105-117, dove appunto non è registrata nessuna rubrica, in quanto assente nell'originale.

manoscritti in esame[29] – si avvicina ai moduli della sacra rappresentazione, caricandosi di coloriture dialogiche che facilitavano la messa in scena o la recita collettiva per esempio suddivisa in parti:

Quando Pillato lo vide,	sì ’l prese a domandare
perch’el faxeva fatia	per la cente turbare,
s’el era re iudaico	chi dovesse regnare
o que raxonne aveva	de poderse salvare.
E Cristo respoxe:	«Eo no te lo celarò,
e’ sum ben re perfecto	che Deo padre mandò,
me lo regno meo è in celo,	lo quale regnare e’ do;
no è ’l de questo mundo;	non sum vegnù per çò».
Principe e farisei tuti	cridano ad una voxe:
«Ben è ’l digno de morte,	pur sia posto in croxe,
ch’ell’à biastemà Deo,	le sedie virtuose;
pur sia crucificà».	E Cristo no gi respose [...]
«Que doe fare de Cristo	che ò in mia possança?
Çà non trovo caxon	de darge tormentança.
Tulì, si ’l çudigà!»	Com homo de malignança,
saveva che per invidia	ge davan tribulança[30].

Ma c’è un ultimo particolare su cui può valere la pena riflettere per valutare le connessioni tra la tradizione laudistica e i successivi sviluppi della sacra rappresentazione. Tra i componimenti conservati nel manoscritto redatto dal de Galeriis sono riportate due laude dedicate a santa Caterina d’Alessandria. Su di esse, come scrive Elsheikh, «prevale senza dubbio il carattere squisitamente modenese», ancorché non sia da scartare un eventuale adattamento subito dai testi nella città emiliana[31]. La presenza dei componimenti, comunque, resta un testimone del culto riservato dai battuti di Modena alla santa alessandrina, figura peraltro assai amata (e rappresentata) all’interno della cristianità medievale e moderna[32].

Anche all’altro capo dell’universo disciplinato modenese, quello di San Pietro Martire, la venerazione per la santa doveva essere presente se all’interno del calendario del corale minore troviamo il giorno «sancte Katerine virginis et martiris»[33]. Sin qui nulla di anomalo.

[29] «Fra’ Guido di Scovadore, a chu’ Deo dia perdone, / l’à facta, complida e riduta in sermone» (*Il laudario dei Battuti* cit., p. 117). Sostanzialmente identica la versione riportata nei corali di San Pietro Martire.

[30] *Il laudario dei Battuti* cit., pp. 107-108. Come accennato, la *passio* è riportata, corredata da rubriche, in ACMo, SPM $3(7^{1})$, cc. 18r-22v e SPM $3(7^{2})$, cc. 41v-49r.

[31] *Il laudario dei Battuti* cit., pp. 127-135, qui cit. la p. 129. Si notino, nella trattazione di Elsheikh, le congetturate analogie dei testi in esame con la redazione duecentesca della leggenda in versi di Caterina, già edita dal Mussafia.

[32] La leggenda e una ricca scheda sulla fortuna iconografica e letteraria della santa è reperibile in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1998 rist. (BS), III, coll. 954-978, alle cui appendici bibliografiche si rinvia.

[33] ACMo, SPM $3(7^{2})$, c. 6r. Gli unici altri santi ricordati nel mese sono san Martino e sant’Andrea.

Un secolo dopo la stesura del corale in questione, e quasi due dalla compilazione del laudario dei battuti, il cronista Tommasino Lancellotti registrava nelle sue cronache la solenne processione del *Corpus Domini* celebrata il 27 maggio 1554[34]:

> Domenica a dì 27 ditto. La processione del Corpo de Cristo s'è fatta questo dì solemnemente per il luoco uxato et la compagnia de S.to Petro martire della Casa de Dio ha fatto una bella presentatione de santa Cathelina con molti vestiti de sachi e descalci; et la compagnia de S.to Geminiano la presentatione de 12 apostoli et con el mondo portato da 4 persone e con S.to Bernardo con dui diavoli incadenati.

I disciplinati di San Pietro Martire che forse, assieme a tante altre laude e componimenti sacri, avevano condiviso coi battuti (o mutuato da essi) quei canti in onore di Caterina, cambiati i tempi e i moduli della devozione, attingevano all'antico patrimonio per dare vita, in nuove forme, alla rappresentazione delle eroiche gesta della santa. Sarebbe improprio supporre un nesso diretto o una derivazione della fastosa parata cinquecentesca dai versi stesi due secoli addietro. Eppure è significativo che i temi confluiti nel patrimonio laudistico e "teatralizzati" nello schema della ballata piuttosto che della canzone finissero per essere rifusi nelle manifestazioni devozionali che caratterizzarono gli esordi confraternali in età moderna. Vino vecchio, potremmo dire, in otri nuove. Nella lauda dei battuti già covava, sotto la cenere, la brace della rappresentazione scenica:

> Ancora disse quella [*Caterina*]: «Veraxe Deo baron,
> per tuti gi me' devoti gi domandare' un don,
> e chi averà in coro la mia passion [...],
> vy deliberarà da penna e da tribulation,
> da morte subitana, da rea incantaxon [...].
> Quando l'anema dal so corpo farà dispartixone,
> del sancto paradixo vu gi dagà partixone».
> Et adesso ch'ave facto la soa oratione,
> respoxe l'angelo de Deo chi l'aveva in guardaxone,
> e disse: «O Katalina, Deo sì t'à dà, çoè quello donne;
> biato chi t'avrà in sova devocione!»[35].

L'angelo e Caterina forse avranno dialogato anche in quel giorno del maggio 1554. Certo è che il fiorire delle grandi rappresentazioni cinquecentesche fu il frutto di una lunga gestazione fondata sulla tradizione laudistica: una delle colonne che, tra le altre, reggeva nuovi modi d'intendere e promuovere la pietà del popolo cristiano.

Per il resto sono reperibili la festività di tutti i santi, la commemorazione dei defunti e la dedicazione delle basiliche del Salvatore e dei Santi Pietro e Paolo. Un altro indizio della venerazione a santa Caterina all'interno della compagnia di San Pietro Martire si può derivare dall'inventario dei beni conservati presso la sagrestia dell'oratorio: qui, nel 1487, si trovava infatti «una sancta Katherina» – un'immagine o una statua – cui i fratelli mostravano di essere evidentemente legati (cfr. ACMo, SPM 2(6) cc. 15v-16v).

[34] T. de' Bianchi detto de' Lancellotti, *Cronaca modenese*, Parma 1862-1884, XII, pp. 109-110.

[35] *Il laudario dei Battuti* cit., p. 133.

2. *Con musiche e danze: rappresentazioni cittadine e confraternali*

«Quando le laudi drammatiche», scrive Oscar Brockett, «si articolarono in testi più complessi per il numero dei personaggi e per l'intreccio della vicenda, e si arricchirono di effetti spettacolari, sorsero, tra il quattordicesimo e il quindicesimo secolo, le sacre rappresentazioni»[36]: un fatto diffuso che tuttavia ogni contesto declinò in modi e forme peculiari. La memoria di questi eventi che caratterizzavano solennità liturgiche e feste cittadine fu fedelmente registrata all'interno delle cronache modenesi da Tommasino Lancellotti e Giovanni Battista Spaccini i quali, appartenenti a importanti confraternite locali[37], non mancarono di ricordare le vicissitudini delle associazioni laicali operanti in città. Proprio questo sarà il filo che seguiremo per ricostruire le evoluzioni delle confraternite in campo musicale, artistico e letterario (con tutta la flessibilità che a tali termini si può attribuire) nel Rinascimento.

L'aprile del 1523 aveva visto un grande fermento penitenziale: le varie confraternite organizzavano in quei giorni processioni e «perdonanze». Il clero si era già recato in processione «per la piogia» e il 14 del mese si erano ripetuti riti «per placare Dio che se defenda dala peste». «Bele representatione de S.to Rocho e de S.to Sebastiano», protettori contro il flagello della malattia[38], avevano animato le vie cittadine, ma qualcosa ancora restava da fare[39]. Il 19 aprile furono le confraternite dei battuti, dell'Annunciata e del Gesù a mobilitarsi[40]:

> A dì ditto la compagnia de S.a M.a de Batuti con la compagnia dela Nonciata et de Jesu de hore una de note sono andati procesionalmente ala perdonanza in domo vestiti parte con le cape, e parte vestiti de sachi, et erano più de n.° 150 con grande devotion e pianti.

La devozione e i pianti esprimevano la mestizia e il coinvolgimento emotivo verosimilmente garantito da musiche e composte salmodie che, come testimoniato da altre fonti, accompagnavano analoghi rituali. In una piccola città dove gli assetti confraternali erano, almeno in parte, specchio e riflesso degli equilibri interni al patriziato urbano[41], l'iniziativa di un sodalizio spesso

[36] O.G. Brockett, *Storia del teatro*, a cura di C. Vicentini, Venezia 2005, pp. 108-109.
[37] Il Lancellotti era membro della confraternita di Santa Maria dei Battuti, mentre lo Spaccini era legato a quella di San Giovanni Battista della Morte.
[38] «La fama di Sebastiano è particolarmente legata alla protezione contro la peste, fama che condivise nel Medioevo fino al sec. XVI con sant'Antonio, san Cristoforo, san Rocco ed i santi Ausiliatori»; così come «il successo del culto di Rocco è legato al suo ruolo di protettore contro la peste [...] e in molti luoghi egli sostituisce in questo titolo san Sebastiano o gli è associato» (BS, XI, coll. 786 e 270). Per l'attribuzione di poteri contro la peste ai santi Rocco e Sebastiano e la loro derivazione cfr. più estesamente BS, XI, coll. 269-271 e 786-789.
[39] Gli eventi cui si allude sono riportati in Lancellotti, *Cronaca modenese* cit., I, p. 443.
[40] *Ibid.*
[41] Si vedano a questo proposito le opportune considerazioni di Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi* cit., pp. 147 sgg.

finiva per provocare una reazione a catena che a motivi devozionali giustapponeva questioni di prestigio e orgoglio.

Il 25 aprile, a stretto giro rispetto alla processione del 19, la compagnia di San Pietro Martire (della Cadè) e quella di San Sebastiano si recavano vestite di sacco in duomo, offrendo subito dopo una «bela rapresentation»[42].

> A dì ditto da hore 2 de note andò la compagnia dela Casa de Dio et de S. Sebastian la mazore parte vestiti de sachi ala perdonanza a Domo, e a s. Petro se ge fece una bela rapresentation et poi andorno a S. Domenico, et erano persone vestite n.° 167.

In meno di una settimana oltre trecento persone si erano avviate in abiti penitenziali da una chiesa all'altra per impetrare prosperità e salute: l'elemento scenico, fatto ora di pianti e lamenti ora di rappresentazioni e coreografie, costituiva uno degli assi portanti della devozione dei confratelli che, assieme al potere del suono, ricorrevano alla magnificenza di apparati divenuti segno tangibile della gloria di Dio (non meno che degli allestitori). Il 16 agosto 1524

> la compagnia de S. Rocho de fora dala porta de Albareto ha fato uno belo apparato et in più lochi se ge celebra dele messe et se festa questo dì in Modena como la domenica, cosa che mai più è stato fato da questo dì indredo e da 25 anni in qua s'è festato molte feste che non se soleano festare, como è S.^to^ Antonio, San Michelo, San Francesco, San Sebastian, e victoria de S. Zimignan contra ad Atila flagelo de Dio[43].

Se la rappresentazione scenica, dai riti penitenziali alla festa, era anche una dimostrazione di forza (si pensi alle note sui 150 piuttosto che sui 167 confratelli coinvolti nelle processioni del 1523), musica e immagini potevano diventare strumenti per ottenere aiuti economici e sostegno materiale. Così, nel 1532, la compagnia di San Giuseppe aveva preso a cercare «dinari» imbastendo lo spettacolo della Madonna «in suxo l'asino»: la Vergine, preceduta da «pifare» e stendardi, era stata capace di far riempire i bacili dei confratelli di beni di ogni sorta alimentando le magre casse dei compagni[44].

Musiche e immagini, dunque; parole e suoni: in questa alchimia variamente miscelata si giocava la spiritualità confraternale e il suo impatto *intra* ed *extra moenia*. Ma accanto a spettacoli in cui il bene e il male, nell'epica lotta tra l'uno e l'altro, erano riprodotti nella finzione del palco, trovavano posto manifestazioni in cui l'oscuro potere degli inferi affiorava nella peggiore e più eclatante delle sue insorgenze, la possessione. Le confraternite erano di nuovo in prima linea, sotto l'egida esorcistica del patrono Geminiano, nello

[42] Lancellotti, *Cronaca modenese* cit., I, p. 444.
[43] *Ibid.*, II, p. 31. Per la vittoria di san Geminiano contro Attila, prodigiosamente accecato assieme al suo esercito nel passaggio in città, cfr. anche Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi* cit., pp. 35-37.
[44] «La compagnia de S. Josepho comenzò eri et questo dì, e vano cercande per la Cità di file e dinari con li pifare et el standarde de l'arte de ligname, con la representation dela Nostra Dona in suxo l'asino e con molti de ditta campagnia con bacili e altre da cogliere la roba, et atrovano roba assai» (Lancellotti, *Cronaca modenese* cit., III, p. 425).

"spettacolo" della liberazione (o nel tentativo di ottenerla). Era capitato ad esempio alla bolognese Cassandra Loiano che, appena ventiduenne, era stata accompagnata dalla confraternita intitolata al protettore della città, all'altare del duomo «a despirtare». A nulla erano valse preghiere e processioni e, come sosteneva il vescovo Giovanni Morone, la scarsa devozione dei fedeli faceva rimpiangere i tempi in cui dopo pochi passi gli indemoniati erano già sciolti dai loro vincoli. Cassandra passò ore sotto l'urna di pietra in cui erano raccolte le prodigiose reliquie di Geminiano senza ottenere alcun beneficio. La diagnosi era semplice: non si era raccorciato il braccio del santo, ma la fede dei credenti[45].

Se poi il diavolo riusciva a soggiogare con più facilità le coscienze, non vi era da stupirsi della minacciosa avanzata dei Turchi, flagello inviato a una cristianità corrotta e decadente. Ercole I, dal canto suo, aveva pensato di correre ai ripari indicendo solenni processioni cittadine. L'8 giugno del 1500 erano accorse tutte le corporazioni e le confraternite: assieme a fornai, osti, muratori, barbieri e tanti altri, erano in prima fila le compagnie di San Bernardino, San Geminiano, dell'Annunciata, del Gesù, i battuti, i confratelli della Morte, San Pietro Martire e i vari ordini religiosi. I simboli dominavano l'intera parata. Una schiera di comparse popolava quel lunedì di tarda primavera: angeli, profeti, apostoli, Dio Padre e «Saul morte», giganti, i Magi, la Vergine col Bambino, il Cristo carico della croce, un nugolo di diavoli, la Morte, i vizi, le tre Marie, Giuseppe d'Arimatea, i settantadue, la Madonna morta circondata dai dodici, e la lista potrebbe continuare. L'intera storia sacra era squadernata per l'occasione, amalgamata dalla musica degli strumenti che a stento trovavano posto nelle note dei cronisti («tri pive e trombete»).

Si doveva muovere Dio a compassione ed eccitare il pubblico alle lacrime per stornare la minaccia che veniva dall'oriente:

> In el principio de la procession in la gexia Catedrale de Modena ciascuna de le soprascrite compagnie [...] fecene reverentia grandissima [*a san Geminiano*] e con canti piatosi et offerte pregando Dio che li volesse liberare da man de Turchi e che lui li volesse dare abondantia, in fra li quale ge è una compagnia de li tri Magi che oferse dinanze al dito altare dove è la nostra Donna, zoè una puta vestita a similitudine de la nostra Donna con lo puto in braze, e a quela fecene cante piatose per modo tale che fecene lacrimar molte persone[46].

Si pregava la Madonna attraverso colei che, con un fanciullo tra le braccia, ne riproponeva l'immagine: l'attore diventava una statua vivente, il simulacro della divinità o del santo cui ci si rivolgeva. La stessa rappresentazione

[45] L'episodio riferito risale al 22 dicembre 1534: «La compagnia de S.to Geminiano processionalmente ha menato alo altare del nostro glorioxo patrono S.to Geminiano M.a Casandra da Loiano bolognexa giovine de anni 22 e consorte de M. Bertolamè dale Arme bolognexo a despirtare, la quale è stata inspiritata anni deci, e tuti li preti del Domo ge sono andati incontra con la procession» (Lancellotti, *Cronaca modenese* cit., IV, pp. 428-429).

[46] Jacopino de' Bianchi detto de' Lancellotti, *Cronaca modenese*, Parma 1861, pp. 269-273, qui cit. p. 272. Pur riportata in calce alla cronaca redatta dal padre Jacopino, la descrizione della processione di cui si è detto è di Tommasino Lancellotti.

sembrava scivolare verso qualcosa di più che una semplice rievocazione, assumendo i contorni di una storia attualizzata e reiterata nella messinscena: i Magi offrivano i propri doni alla giovane che impersonava la Vergine e questa come un oracolo si scioglieva in «cante piatose»: una voce (terrena) dal cielo che coronava il processo d'identificazione collettiva.

L'occasione però che più di altre prestò il fianco alla celebrazione di sacre rappresentazioni e all'esecuzione di musiche e sontuose liturgie fu, come accennato, la festa del *Corpus Domini*.

Nel 1555 Camillo Panigo (o Panizzi)[47] aveva predisposto per la compagnia di San Pietro Martire una coreografia di tutto riguardo: un carro riccamente addobbato con un drappo celeste e un festone di agrumi, limoni, cedri, frutti e fiori profumati trainò per le vie della città una fanciulla, simbolo della fede, che esortava gli spettatori a conversione. A farle da corona, sullo stesso carro, erano poste carità, castità, purezza e pace, sue compagne, mentre a terra, ridotte in catene, seguivano il corteo celestiale sette giovani che incarnavano i vizi capitali associati a personaggi biblici: la superbia al diavolo, la lussuria ad Assurbanipal (Sardanapalo), l'avarizia a Giuda, gola e invidia a Caino[48].

La sensibilità delle confraternite cittadine si orientava in modo sempre più deciso verso articolate rappresentazioni in cui la musica svolgeva un ruolo di primo piano con intermezzi, e accompagnamenti musicali, a volte integrati organicamente nell'atto scenico. Fu questo il caso della processione del *Corpus Domini* del '56, dove il carro di Nabucodonosor, giunto davanti alla cattedrale, fu condotto all'interno del tempio. Nella solenne cornice del duomo, la rappresentazione fu portata al suo epilogo: «uno deputato per trombetta fecce il bando che tutti quelli, como odessero sonare il lauto, l'arpa, la cittera, la violina et il violone, se dovesseno gettare a terra et adorare la statua»[49]. Gli strumenti, nella loro specificità e coi loro suoni, assurgono a

[47] Su di lui, anche se riferite in gran parte agli stessi eventi qui riportati, si vedano le note di M. Calore, *Spettacoli a Modena tra '500 e '600. Dalla città alla capitale*, Modena 1983, pp. 81-82. Di simile tenore sono i contributi della stessa autrice apparsi in anni precedenti, tra cui vale la pena segnalare i lavori raccolti in «Quadrivium», 19 (1978), 1.

[48] «Sia notto como l'anno sopradetto [1555] sotto il governo de messer Gioan Battista Capello al presente ordinario si fecce una festa per la portesione del corpo di Cristo degna di memoria della quale fu inventore Camillo Panigo et condutore mastro Cesare da Cesa con un caro molto bellissimo fatto d'intorno con un panno celeste pieno di stelle d'oro, con festone d'intorno pieno di naranzi, limone, cedri et altri fruti et fiori molto odorifero. Et sopra al caro v'era una giovenetta sopra un pillo eminente, la quale si chiamava Fede et recitava versi asortando che tutti si convertiscono in lei, la quale li menarà a li beni di vita eterna. Dopoi v'era anchora sopra li quattri cantoni del caro la carità, castità, pace e purità, le quali erano per compagnia della fede. Et appresso v'era per terra ch'accompagnavano il caro, sette giovane a similitudine delli sette pecati mortali con li soi simili: incadenato con cadene d'oro insieme, la superbia con il diavolo con le sue corone d'oro in testa come re della superbia; la lusuria con Sardanapallo, la variccia con Iuda, la gola, la invidia con Caim. Delli quali tutti erano vestiti sontuosamente: le donne haveano tutte veste di borcha d'horo et d'aregento con li soi ornamenti con conciature da testa molto bellissime et vestiti secondo al bisogno loro. La quale [*festa*] andette con bellissimo ordine et fu molto laudata da tutti» (ACMo, SPM 6(10)A, cc. 4v-5r). Per questa e altre citazioni ringrazio le segnalazioni gentilmente offertemi da Marta Lucchi che mi hanno agevolato nella ricerca.

[49] ACMo, SPM 6(10)A, cc. 8r-9r.

protagonisti e caricano di *pathos* la scena, stemperata dalla «musicha tanto bella» che riempie la chiesa al termine dello spettacolo. A stendere i testi era stato chiamato Lodovico Castelvetro[50], segno del livello qualitativo che la vita confraternale modenese, e segnatamente quella di San Pietro Martire, aveva raggiunto alla metà del Cinquecento. Come i confratelli avevano commissionato al Correggio una pala (la *Madonna di San Giorgio*, ora a Dresda) intrisa di rimandi simbolici e iconografici che, secondo David Ekserdjian, i committenti non solo erano in grado di cogliere, ma probabilmente avevano concepito in prima persona, allo stesso modo l'articolazione e il fasto manifestati dalle processioni confraternali rivelavano la buona preparazione culturale di partecipanti e organizzatori. La processione del 1573, cui aveva contribuito il cancelliere della comunità Giovanni Maria Barbieri[51], rimodulava ad esempio l'apparizione di Beatrice a Dante nel Paradiso terrestre: «un uomo che poteva inventare un'allegoria così complessa, o che era sufficientemente istruito da produrre una personale variazione di Dante», scrive Ekserdjian, «sarebbe di certo stato in grado di concepire un particolare come i putti in primo piano che giocano nell'armatura di Giorgio»[52]. Teatro, musica, produzione scritta, committenza artistica: *tout se tient*.

In questo contesto la sempre più abbondante – e fortunatamente esplicitata – comparsa di strumenti musicali all'interno di cerimonie, liturgie e rappresentazioni non sorprende. Spingendo lo sguardo più oltre, possiamo riscontrare, in un episodio del 1577, quella che era una prassi consolidata (e

[50] La cui importanza in campo filologico e letterario è inutile ribadire in questa sede. Per tutti, cfr. *Dizionario biografico degli italiani* (DBI), Roma 1979, 22, pp. 8-21.

[51] Erudito e filologo, amico del Castelvetro, ricoprì diversi incarichi pubblici in seno alla comunità cittadina. Su di lui si veda la scheda di Gianfranco Folena in DBI, Roma 1964, 6, pp. 226-230. In occasione della processione su menzionata furono stampati dei versi accompagnati da «una bellissima et bonissima musica di varii instromenti»: «Gente divota, i' son dal Ciel venuta / per rivelarvi l'argomento vero / che sotto alto mistero / di velata figura hor vi si mostra. // Sappiate che 'l carro per la Chiesa nostra / insieme con suoi primi fondatori / per le rote di fuori / s'intende il vecchio e 'l nuovo testamento. // Questo griffone disioso e intento / al ben condurla segna Giesù Christo / di due nature misto, / huomo e Dio vero della terra e del cielo. // I quattro alati scrissero il vangelo / da predicarsi a l'universo mondo / onde frutto fecondo / di fede uscì da le apostoliche orme. // Il vecchio che di dietro a me si dorme / è quel che nel suo esiglio vide e scrisse / la scura apocalisse, / discepolo diletto al suo maestro. // Delle donne, le tre dal lato destro / sono fede, speranza e caritade; / de l'antica honestade / le quattro sono e di costumi santi. // I ventiquattro che le vanno avanti / fan della bibbia altretanti volumi / seguendo i sette lumi / del Santo Spirto, doni e sacramenti. // Questi che vengon dietro in fede ardenti / son Pietro, fondamento de la Chiesa, / Paolo che in difesa / della fede parlò, scrisse e morio, / Stefano protomartir e pio / che mirando del Ciel schiuse le porte, / non si curò di morte / per conquistar del martirio la palma. // Il quarto è Luca che giovar a l'alma / de gli huomini et a corpi hebbe la cura / e mise per scrittura / de gli apostoli gli atti in breve historia. // Gli ultimi quattro per difesa e gloria / del christianesmo con ragioni sottili / riprovando i Gentili / e gli heretici usarno senno et arte. // Et io che detto vi ho di parte in parte / di tutto il senso e vera allegoria / son la Teologia / posta da Dio alla guardia del carro» (ACMo, SPM 6(10)A, cc. 27r-v).

[52] D. Ekserdjian, *Correggio*, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, p. 189 che, per gli aspetti connessi alle sacre rappresentazioni promosse dalla confraternita, si appoggia a D'Ancona, *Origini del teatro* cit., I, pp. 361-363. I putti che giocano con l'armatura del santo sono stati considerati un'allusione a quelli che indugiano nell'armatura di Alessandro nelle *Nozze di Alessandro e Rossane* di Luciano o a quelli che accompagnavano le raffigurazioni di Marte e Venere.

che dunque, almeno in parte, potremmo ritenere retrospettivamente illuminante). Invitati in San Domenico, i confratelli presenziano alle «sollenissime cerimonie» svolte con musiche di organo, trombe e pifferi, dopo le quali si avvia la consueta processione per le vie cittadine «allettati dalla musicha et suoni di strumenti, trombe et pifferi che per la strada sempre suonarono». I frati si aggregano cantando inni di lode e, arrivati all'oratorio, si reiterarono i gioiosi cori[53]. Un corteo festoso che mostrava la ricchezza culturale e devozionale dei confratelli.

Il panorama, anche quello musicale, era in rapida evoluzione: era stato celebrato il Concilio di Trento, sulla musica e sul canto liturgico si era accesa una discussione che aveva già visto in prima linea diversi vescovi, non ultimi Morone[54] e Giberti[55], e le esigenze che presiedevano al culto ufficiale e confraternale non avevano più il volto di un tempo. La produzione delle associazioni laicali era a sua volta mutata e con essa il patrimonio librario che, attraverso le biblioteche conservate nelle *scholae*, ne orientava l'operato.

Per restare alla confraternita di San Pietro Martire, basta gettare uno sguardo agli inventari stilati tra Quattro e Cinquecento per rendersi conto di come le cose fossero cambiate. Se nella lista di libri e oggetti appartenenti alla sacrestia confraternale stesa il 3 giugno 1487 compaiono, oltre a volumi liturgici (dai salteri al messale), testi di Sant'Antonino, lo *Specchio della croce* del Cavalca e altri libri devozionali i cui titoli generici rendono talora difficile un'identificazione precisa[56], ai nostri fini è «uno libro da laude cum lo fonde-

[53] ACMo, SPM 6(10)C, cc. 29r-v.

[54] Giovanni Morone, ancor prima dell'apertura del Concilio, aveva proibito l'adozione del canto figurato nelle celebrazioni tenute nella cattedrale di Modena. Alcuni canonici, fondendo protesta antimoroniana e considerazioni di opportunità, tentarono di reintrodurre la pratica con modalità illegittime e colpi di mano. Oltre alle note di G. Roncaglia, *La Cappella Musicale del Duomo di Modena*, Firenze 1957, p. 24, la questione è stata ripresa da M. Sorbi, *La Cappella musicale del Duomo di Modena negli anni precedenti la controriforma*, in AMDSP, XI, XX (1998), pp. 37-60. Abbondanti resoconti della vicenda sono desumibili dal carteggio tra il Morone e il vicario Gian Domenico Sigibaldi edito in *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone* cit., in part. II, pp. 875-1038 e III, pp. 91-189, *passim*. Un cenno è riportato in Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi* cit., pp. 123-124.

[55] Vescovo di Verona (su cui A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti [1495-1543]*, Roma 1969) che pure si era impegnato per l'eliminazione del canto figurato. Nelle sue costituzioni, come riporta Tacchi Venturi, si stabiliva che «in ecclesiis, musici cantus praetextu, non sunt audiendae publicae cantilenae et lascivae» (P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, Roma 1930, I, 1, p. 203, n. 1). Lo stesso storico, trattando della decadenza di quel periodo in cui «si passeggia in chiesa anche in tempo di sacre funzioni, vi si confabula e si discorre alla libera» ricordava quanto «la musica aveva tralignato [...] dall'alto suo fine», fatto che, oltre Giberti e Morone, aveva provocato la reazione di altri vescovi come il Paleotti. Nelle sue *Ordinationi* il bolognese così statuiva: «Non si canti o suoni cosa profana nei luoghi sacri, né in essi si suonino pifferi, leuti, o simili instrumenti» (pp. 201-203 e note). Per l'influsso di Gian Matteo Giberti sul Morone valgano poi le considerazioni di Peyronel Rambaldi, *Speranze e crisi* cit., in part. pp. 97-101.

[56] Sono quelle «opere spirituali tradotte in volgare [che] ravvivavano e nutrivano nei fedeli l'aspirazione alla vita cristiana perfetta» (A. Blasucci, B. Calati, R. Grégoire, *La spiritualità del Medioevo*, Roma 1988, p. 490): sono i libri «de vita patrum», piuttosto che la «vita Christi» nelle sue molteplici versioni (cfr. ACMo, SPM 2(6), cc. 15v-16v). L'inventario cui qui si fa riferimento è attualmen-

lo verde» (uno dei due corali?) a spiccare. Agli sgoccioli del medioevo, esso costituisce il principale indizio di una tradizione letteraria destinata al canto e all'accompagnamento melodico – escludendo ovviamente i libri della liturgia ufficiale – e consente di indirizzare il giudizio in merito ai contorni della pratica musicale interna alla compagnia. Questo era l'orizzonte nel XV secolo e prova ne è che, negli statuti di un'altra confraternita cittadina – la Santissima Annunziata – risalenti all'incirca allo stesso periodo, si prescrive di «fugire lo ocio, ma sempre fare qualche cosa o cum le mane o lezere o orare o meditare o *cantare laude* o atendere a li infermi o a fare le altre opere de la misericordia»[57]. Si può dunque fare qualcosa con le mani, qualcosa di produttivo (saggezza cristiana e mercantile al contempo), leggere, pregare, meditare (di qui l'importanza delle biblioteche confraternali), impegnarsi nelle tradizionali opere di misericordia, ma anche cantare laude.

Nel volgere di alcuni decenni le cose cambiano, come detto, e con esse le «librarie» delle confraternite: così in San Pietro Martire si fa largo, stando agli inventari, una massa di «libri de musicha» che tradiscono il nuovo clima culturale. Nel 1556[58], libri di musica (salmi, vespri, messe, ecc.) a quattro, cinque o otto voci, mottetti, lamentazioni, libretti a uso dei confratelli dominano gli elenchi di testi della compagnia. Gli elementi teatrali e le varie parti che prendevano corpo nelle sacre rappresentazioni tendono a essere codificati in partiture e musiche ben definite[59] e a guidare le preghiere e le liturgie dei confratelli è deputato l'organo[60]. I nomi degli autori (o estensori) dei componimenti di cui è fatta la ritualità confraternale non sono più quelli familiari di Guido degli Scovadori o Bartolomeo della Cella, ma quelli di più celebri polifonisti come Adrian Willaert e Jachet da Mantova e, poco dopo, Cipriano de Rore, Paolo Antonio del Bivi (detto Paolo Aretino), Pierluigi da Palestrina, Rinaldo del Mel e Orazio Vecchi[61]. Sulla stessa linea sono gli inventari stesi

te allo studio di Viviana Salardi che ringrazio per avermi messo a disposizione i primi risultati del suo lavoro. Sulle biblioteche confraternali si veda il caso esaminato da M. Gazzini, *Scuola, libri e cultura nelle confraternite milanesi fra tardo medioevo e prima età moderna*, in «La Bibliofilia», 103 (2001), n. 3, pp. 215-261 (ora in Ead., *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 279-331) e più in generale le note di Roberto Rusconi sul rapporto tra libri confraternali di devozione e introduzione della stampa (R. Rusconi, *Pratica cultuale ed istruzione religiosa nelle confraternite italiane del tardo Medioevo: 'libri da compagnia' e libri di pietà*, in *Le mouvement confraternel au Moyen Âge. France, Italie, Suisse*, Atti del convegno, Losanna 9-11 maggio 1985, Roma 1987, pp. 133-153; si vd. in particolare i rimandi agli studi di Alberigo e a lavori concernenti biblioteche di fraternità alle note 82 e 83).

[57] ACMo, SA 4, cc. 10r-14r.

[58] Cfr. ACMo, SPM 6(10)B, cc. IVv-VIv.

[59] Ci sono ad esempio «tre libretti de musicha dove è notato la voce di Christo per la domenica palmarum» e altri «tre libretti de musicha dov'è notato la voce di Christo per il venerdi santo».

[60] «Uno organo fatto per mano de Theoffilo». Si tratta dell'organaro Teofilo Galli per cui cfr. C. Giovannini, P. Tollari, *Antichi organi italiani. La Provincia di Modena*, Modena, s.d., pp. 295-297.

[61] Per tutti gli autori qui menzionati, tra i molti contributi cui si potrebbe rinviare, si vedano le schede biobibliografiche reperibili nel *Dizionario enciclopedico e universale* cit., *Le biografie*, *ad voces*, piuttosto che il più compatto *Dictionnaire de la Musique*, diretto da M. Honegger, *Les hommes et leur Oeuvres*, Corbeil-Essonnes 1970. Per Paolo Antonio del Bivi cfr. anche DBI, 10, pp. 719-720.

negli anni Settanta e Ottanta[62]: oltre alla comparsa di un «uno horganino con li mandesi», proseguiva la messe di mottetti, salmi e antifone che ormai avevano preso piede.

La lauda, nell'accezione valsa fino agli esordi dell'età moderna, era ormai tramontata[63] e, nel 1572, il corale minore – quello con un più spiccato carattere pratico ed esecutivo, che combinava preghiere, laude e liturgie – veniva catalogato dai confratelli come «uno libro vechio della compagnia scritto a pena de cartapiechora dove vi è depiti li batutti»[64]. Forse è eccessivo caricare l'aggettivazione cinquecentesca (un libro "vecchio") di caratteri dispregiativi: non si può però negare che, nel senso e nell'economia dell'inventario, le due cose in parte si avvicinano.

Tra virtuosismi, stilemi baroccheggianti e melodie di nuovo corso si voltava pagina e anche le confraternite entravano in un'altra fase storica: l'età della loro massima fioritura e quella dell'inarrestabile declino, come scrive Angelozzi[65].

Nella dimensione civica – o municipale, per dirla con Giovanna Casagrande[66] – che spesso le confraternite assumevano, tra i bersagli polemici di una satira fatta di pasquinate e lazzi contro clero, notabili e potenti, non potevano mancare le stesse associazioni laicali che annoveravano tra le loro fila insigni *cives* e membri dell'aristocrazia locale. L'8 luglio 1595, il confratello della Morte Giovanni Battista Spaccini (forse divertito, forse risentito) interruppe la propria cronaca per riportare gli estremi di un foglio passatogli tra le mani[67]:

> Qui sono nottati molti motti nuovamente usciti sopra le Confraternita di Modona, sono sotto il 17 aprile et ora capitatemi alle mani.
> *La Morte*
> *Miser è ben chi cerch'i tuoi conforti.*
> *San Erasmo*
> *Questi si fanno col mangiar illustri.*
> *San Pietro Martire*
> *Son molti membri senza nobil capo.*

[62] ACMo, SPM 6(10)C, cc. 7v-9v e SPM 6(10)A, cc. XVIv-XVIIIv, entrambi del 1572; ACMo, SPM 6(10)B, cc. Ir-IIIr del 1581.

[63] Se le originarie composizioni, per come ci sono restituite dai laudari completi di musica (il cod. 91 di Cortona e il Magliabechiano II.I.22 di Firenze), sono monodiche, già dal XV secolo «la lauda andò acquistando una veste polifonica – scrive Renato Bossa – che l'avrebbe poi accompagnata nella sua lunga esistenza [...] fino al 1700» (R. Bossa, *Il teatro religioso e le prime manifestazioni profane*, in *Musica in scena. Storia dello spettacolo musicale*, diretta da A. Basso, I, Torino 1995, pp. 3-23, qui cit. p. 10).

[64] L'identificazione del libro in questione col corale minore [ACMo, SPM 3(7²)] è altamente probabile sulla scorta dei dati forniti dall'inventario del 1572 in SPM 6(10)A. Il corale, infatti, dopo il calendario alle cc. 1r-6v, si apre col *Confiteor* sormontato da una miniatura che rappresenta la processione dei confratelli verso il Crocifisso (c. 7r).

[65] Cfr. Angelozzi, *Le confraternite laicali* cit., pp. 39 e sgg.

[66] Alludo allo studio sul caso perugino del Sant'Anello in cui «devozione e municipalità sono [...] un tutt'uno» (cfr. G. Casagrande, *Devozione e municipalità. La compagnia del S. Anello / S. Giuseppe di Perugia (1487-1542)*, in *Le mouvement confraternel* cit., pp. 155-183.

[67] Spaccini, *Cronaca di Modena. Anni 1588-1602*, cit., pp. 10-11.

La Neve
Ambizion più che pietà li move.
San Geminiano
Se saggia sei non ti fidar del capo.
San Sebastiano
Et io m'appago del passato onore.
La Nunziata
Questa mantiensi nel mediocre stato.
San Bernardino
Io per più non poter mi sto nascosta.
San Rocco
Nobiltà non mi curo di vedere.
San Silvestro
Il vostro odor vi fa sentir da lungi.
San Giuseppe
In me nulla si vede altro che il nome.
La Cruciata
Pompa non dee curar chi serv'a Dio.

Quasi un teorema, come sosteneva Rusconi di fronte agli irriverenti *Capitoli per una compagnia di piacere* di Niccolò Machiavelli: «ogni pratica cultuale affermata implica anche la sua negazione»[68].

[68] Rusconi, *Pratica cultuale* cit., p. 153.

Arte confraternale

di Ludovica Sebregondi

Si può parlare di arte confraternale? Si distinguono le opere realizzate per il mondo dell'associazionismo laicale da quelle destinate a chiese, conventi o palazzi? Sono accomunate da caratteri distintivi? Queste le domande suscitate dal tema, che non è stato oggetto di analisi specifiche destinate a esaminare le opere realizzate per i sodalizi[1]: se si sono approfondite le commissioni artistiche di questo o quel gruppo, manca infatti tuttora una visione d'insieme della materia. Anche i testi che offrono un panorama complessivo sull'associazionismo laicale[2], hanno dedicato all'argomento solo poche pagine, in genere lontane dalle problematiche storico artistiche e talora non corrette[3]. Alcune mostre – o sezioni di esse – hanno affrontato il tema[4], e forniscono probabilmente le prime risposte agli interrogativi posti dall'arte confraternale.

Per poter assicurare omogeneità all'analisi, la trattazione sarà qui circoscritta all'Italia centrale e al periodo fra Tre e Cinquecento. Anna Padoa Rizzo nell'ambito della ricerca dedicata a «La pittura fiorentina del Quattrocento e le compagnie laicali» finanziata dall'Università degli Studi di Firenze, ha ana-

[1] Un tentativo di analisi è stato fatto con collezioni di saggi: *Confraternities and the Visual Arts in Renaissance Italy. Ritual, Spectacle, Image*, a cura di B. Wisch, D. Cole Ahl, Cambridge 2000. Si tratta comunque sempre di argomenti disparati, mentre manca – anche nell'introduzione – un'analisi della produzione artistica destinata alle confraternite.

[2] Cfr. tra l'altro R.F.E. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982; *Christianity and the Renaissance. Image and religious Imagination in the Quattrocento*, a cura di T. Verdon, J. Henderson, Syracuse (New York) 1990; *Crossing the Boundaries. Christian Piety and the Arts in Medieval and Renaissance Italian Confraternities*, a cura di K. Eisenbichler, Kalamazoo 1991; J. Henderson, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford 1994 (trad. it. Firenze 1999).

[3] Ad esempio Ch.F. Black, *Le confraternite italiane del Cinquecento. Filantropia carità, volontariato nell'età della Riforma e Controriforma*, Milano 1992 (Cambridge 1989), in alcune sue affermazioni sulle confraternite fiorentine (pp. 300-329).

[4] Cfr. tra l'altro *La Comunità cristiana fiorentina e toscana nella dialettica religiosa del Cinquecento*, Firenze 1980 (catalogo della mostra: *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinqucento*); *La Liguria delle Casacce. Devozione, arte, storia delle confraternite liguri*, catalogo della mostra (Genova), Genova 1982; *La Chiesa e i laici: le confraternite* in *La Chiesa e la Città a Firenze nel XV secolo*, catalogo della mostra (Firenze) a cura di G. Rolfi, L. Sebregondi, P. Viti, Cinisello Balsamo (Milano) 1992; *Le confraternite in San Lorenzo*, in *San Lorenzo, i documenti e i tesori nascosti*, catalogo della mostra (Firenze), Venezia 1993; *Segni e devozione: le confraternite, itinerari figurativi*, catalogo della mostra (Palermo), Palermo 1993; *Confraternite: arte e devozione in Puglia dal Quattrocento al Settecento*, catalogo della mostra (Bari) a cura di C. Gelao, Napoli 1994.

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

lizzato opere oggi conservate altrove, ma che sono state commissionate da sodalizi fiorentini nel XV secolo[5]. Anche studi di Nicoletta Pons che hanno come oggetto la produzione di pittori fiorentini del Quattrocento, sfiorano il tema della produzione a destinazione confraternale[6]. Numerosi testi sono poi dedicati a singole realtà e alle loro commissioni artistiche[7].

1. *Caratteri delle committenze confraternali*

Difficile trovare un denominatore comune nelle opere commissionate dalle confraternite: realizzazioni al passo con le novità del tempo coesistono infatti con opere di gusto devozionale e attardate. L'artista chiamato a lavorare e la tipologia di quanto affidatogli dipendeva infatti soprattutto dal ceto sociale, dalle possibilità economiche e dal livello culturale dei confratelli. Elemento ricorrente nelle committenze confraternali è la scelta degli artisti, spesso motivata anche da ragioni contingenti, come la contiguità tra bottega e sede, o da rapporti di affitto di case o fondi del gruppo laicale o, infine, ed è un caso comune, perché ne facevano parte e realizzavano le opere a un prezzo inferiore – o anche gratuitamente – sia per devozione che a scopo "promozionale".

[5] A. Padoa Rizzo, *La cappella della Compagnia di Santa Barbara della 'Nazione Tedesca' alla Santissima Annunziata di Firenze nel secolo XV: Cosimo Rosselli e la sua 'impresa' artistica*, in «Antichità viva», 26 (1987), n. 3, pp. 3-18; Ead., *La cappella della Compagnia di Santa Barbara dei Tedeschi e Fiamminghi alla Santissime Annunziata di Firenze: opere d'arte e di arredo, secc. XVI- XVIII,* in «Antichità viva», 26 (1987), n. 4, pp. 10-20; Ead., *L'altare della Compagnia dei Tessitori in San Marco a Firenze: dalla cerchia di Cosimo Rosselli al Cigoli*, in «Antichità viva», 28 (1989), 4, pp. 17-24; Ead., *Cosimo e Bernardo Rosselli per la Compagnia di Sant'Andrea dei Purgatori a Firenze*, in «Studi di storia dell'arte», 2 (1991), pp. 265-270; Ead., *Cosimo Rosselli e la tavola per la Compagnia dei SS. Innocenti*, in «Antichità viva», 30 (1991), n. 6, pp. 12-16; Ead., *L'attività di Benozzo Gozzoli per la compagnia di Santa Maria delle Laudi e Sant'Agnese (1439-1441)*, in «Rivista d'Arte», s. VII, 43 (1991), pp. 203-210; Ead., *Due statue per una Confraternita di Palaia: Francesco di Valdambrino e Luca della Robbia*, in «Bollettino della Accademia degli Euteleti della Città di San Miniato», 79 (2000), n. 67, pp. 55-68.

[6] N. Pons, *La pala del Sellaio per il Carmine: un ritrovamento*, in «Antichità Viva», 29 (1990), nn. 2-3, pp. 5-10; Ead., *Il pittore Filippo d'Antonio Filippelli e la sua attività fra Valdelsa e Val di Pesa*, in «Antichità viva», 31 (1991), nn. 4/5, pp. 23-28; Ead., *Ricerche documentarie su Jacopo del Sellaio*, in *Invisibile agli occhi*, Atti della giornata di studio in ricordo di Lisa Venturini, a cura di N. Baldini, Firenze 2007, pp. 29-36.

[7] Sulla produzione artistica destinata a singole realtà confraternali toscane cfr. *La Misericordia di Firenze, Archivio e raccolta d'arte*, catalogo ragionato a cura di M. Bietti Favi, G. Gentilini, Firenze 1981; *La Misericordia di Firenze, Archivio e arredi*, a cura di M. Bietti Favi, C. D'Afflitto, Firenze 1982; L. Sebregondi, *La compagnia e l'oratorio di San Niccolò del Ceppo*, Firenze 1985; L. Sebregondi, *Tre confraternite fiorentine: Santa Maria della Pietà detta 'Buca' di San Girolamo, San Filippo Benizi, San Francesco Poverino*, Firenze 1991; K. Eisenbichler, *The Boys of the Archangel Raphael*, Toronto 1997; P.J. Earenfight, *The Residence and Loggia della Misericordia (il Bigallo): Art and Architecture of Confraternal Piety, Charity, and Virtue in Late Medieval Florence*, New Brunswick, NJ, Diss., 1999; L. Di Zanni, *Il patrimonio storico-artistico della Misericordia*, in *Cinquecento anni di opere: la storia dell'Arciconfraternita della Misericordia di Pistoia*, Atti del convegno, Pistoia, 27 febbraio - 6 marzo 2002, Firenze 2002, pp. 59-90; *La Misericordia di Siena attraverso i secoli: dalla Domus Misericordiae all'Arciconfraternita di Misericordia*, a cura di M. Ascheri, Siena 2004; W.R. Levin, *The "Allegory of Mercy" at the Misericordia in Florence. Historiography, Context, Iconography, and the Documentation of Confraternal Charity in the Trecento*, Dallas 2004.

Se la scelta dell'artefice, soprattutto nei gruppi frequentati da confratelli delle classi sociali meno elevate, è spesso dovuta a motivi contingenti, l'iconografia rispecchia maggiormente il livello culturale del gruppo o dei suoi membri più rappresentativi.

Proprio per una confraternita è stata realizzata un'opera capitale nella storia dell'arte, una tra le più significative commissioni del XIII secolo (e non solo): si tratta di quella che vide affidata al senese Duccio di Buoninsegna, dai rettori della Società delle Laudi di Santa Maria Novella a Firenze, l'esecuzione della grande tavola della *Madonna con il Bambino e angeli* (fig. 1) attualmente in deposito agli Uffizi. Si tratta di una "Maestà" cioè della più antica tipologia di immagine mariana in Toscana: un'icona, spesso di dimensioni monumentali, con Maria in trono che presenta il Figlio ai fedeli. La tavola – che con i suoi quattro metri e mezzo di altezza è tra le più grandi del Duecento – deve il suo appellativo di *Madonna Rucellai* (fig. 2) al fatto che fu successivamente conservata nella cappella della famiglia[8]. Nonostante che già nel 1790 fosse stato pubblicato il documento di allogagione a Duccio, la Vergine è stata a lungo attribuita a Cimabue. Franz-Adolf von Stürler, già nel titolo del suo dipinto del 1859, *La Madonna di Cimabue condotta in processione a Santa Maria Novella*, consolida l'errore e mostra numerosi anacronismi: il quadro ripropone quanto narrato da Vasari nella *Vita* di Cimabue, in cui è evocato il trasporto avvenuto nel 1279 della *Maestà* dipinta a suo dire da Cimabue e destinata a Santa Maria Novella, in mezzo a una folla devota e festante. Artisti e uomini illustri assistono alla scena, senza tener conto della cronologia, per cui l'artista mostra la facciata di Santa Maria Novella che risale a quasi due secoli dopo[9].

L'affresco raffigurante la *Madonna della Misericordia* (fig. 3) portato a compimento – per la Sala detta dell'Udienza Vecchia della Compagnia della Misericordia, poi concessa a quella del Bigallo – da un artista vicino a Bernardo Daddi (da taluni identificato nel "Maestro di Barberino"), reca la data 1342 e costituisce la prima rappresentazione delle opere di misericordia a Firenze e la più antica raffigurazione della città, riconoscibile sia per il nome sulle mura che per alcuni edifici quali il Battistero e Palazzo Vecchio, il campanile di Giotto in costruzione e la facciata arnolfiana del duomo. Sul fondo appaiono Santa Croce con il tetto a capriate ancora a vista, e Santa Maria Novella. «Florentia» è dominata dalla figura della Madonna della Misericordia, una immagine ieratica, che ha in capo una mitria simile a quella di un vescovo, mentre uomini e donne sono inginocchiati lateralmente. Sul piviale sono inseriti undici medaglioni, sette dei quali rappresentano le opere di misericordia. Superiormente appaiono le iscrizioni: «visito», «poto»,

[8] Sulla commissione cfr. tra l'altro I. Hueck, *La tavola di Duccio a la Compagnia delle Laudi di Santa Maria Novella*, in *La Maestà di Duccio restaurata*, Firenze 1990, pp. 33-46.

[9] Per il dipinto di Stürler si rinvia a *L'uomo del Rinascimento: Leon Battista Alberti e le arti a Firenze tra ragione e bellezza*, catalogo della mostra a cura di C. Acidini Luchinat, G. Morolli, Firenze 2006.

«cibo», «redimo», «tego», «colligo», «condo», e «sacerdotessa justitiae». Come ha sottolineato Timothy Verdon, la Vergine stessa afferma di compiere le attività misericordiose, e gli obblighi del cristiano nei confronti dei sofferenti sono strettamente collegati alla città stessa – perfettamente riconoscibile – e ai confratelli[10]. L'affresco costituisce un'opera anomala nel quadro della pittura non solo fiorentina, per la figura che la domina e per l'inconsueta volontà topografica.

Beato Angelico ha probabilmente realizzato la tavola d'altare per la Compagnia di San Francesco "del Martello", fondata nell'anno 1400 in Santa Croce, e i cui Capitoli furono approvati il 18 agosto 1402[11]. Nella Portata al Catasto, cioè dichiarazione dei redditi, del 1429 la compagnia dichiara di avere la residenza «in un chiostro in Santa Chrocie uno palcho» e tra gli «Incarichi» risulta che i confratelli «Anno addare a Frate Guido che dipigne loro una tavola fiorini... »[12]. Beato Angelico mantiene vivo il contatto con l'iconografia religiosa del Trecento al fine di permettere l'immediata comprensibilità dei temi, e non interrompe i legami con il gotico internazionale per i dettaglio e il colore, ma è ormai proiettato nel Rinascimento, come attesta la sua assimilazione della novità della prospettiva lineare che si deve a Brunelleschi e che fu introdotta in pittura da Masaccio.

Non conosciamo la composizione sociale dei membri della compagnia di San Francesco "del Martello" nel Quattrocento[13], mentre è nota quella di fanciulli della Purificazione della Vergine e di San Zanobi, detta di San Marco, per il cui altare maggiore Benozzo Gozzoli realizzò la cosiddetta *Pala della Purificazione* (fig. 4)[14]. Il gruppo fu fortemente legato ai Medici, e la stessa sede della «schuola di Purificatione e della Vergine Maria e di San Zanobi» venne fatta edificare da Cosimo de' Medici il Vecchio che la «murò overo fece murare [...] per salute de l'anima sua». Inoltre per la «chapella titolata in san

[10] T. Verdon, *Loggia della Misericordia e del Bigallo a Firenze*, in *Musei e raccolte d'arte sacra in Toscana*, a cura di R. Tarchi, C. Turrini, Firenze 2001 pp. 9-17 (p. 11). Sull'affresco e le opere di carità cfr. anche P. Helas, *Die Repräsentation von Armut und Armenfürsorge in Italienischen Städten des 14. und 15. Jarhunderts - ein "republikanisches" Thema?*, in *Armut und Armenfürsorge in der italienischen Stadtkultur zwischen 13. und 16. Jahrhundert. Bilder, Texte und soziale Praktiken*, a cura di P. Helas, G. Wolf, Trier 2006, pp. 191-245 (p. 206).

[11] Archivio di Stato di Firenze (d'ora in poi ASF), Corporazioni Religiose Soppresse dal Governo Francese 92 (Convento di Santa Croce), 390, cc. 1v, 19v e ASF, Capitoli di Compagnie Religiose Soppresse 330, c.n.n.

[12] ASF, Catasto 291, *Campioni del distretto 1429-1498* (Beni di Compagnie e Arti di Firenze dal 1429), c. 70v. Cfr. J. Henderson, P. Joannides, *A Franciscan Triptych by Fra Angelico*, in «Arte cristiana», 79 (1991), n. 742, pp. 3-6.

[13] Sulla compagnia e sulla sua sede cfr. L. Sebregondi, *Santa Croce sotterranea. Trasformazioni e restauri*, Firenze 1997, p. 3.

[14] Sulla confraternita e le opere per essa realizzate cfr. A. Matchette, *The Compagnia della Purificazione e di San Zenobi in Florence: a Reconstruction of its Residence at San Marco 1440-1506*, in *Confraternities and the Visual Arts* 2000 cit., pp. 74-101; D. Cole Ahl, *"In corpo di compagnia": Art and Devotion in the Compagnia della Purificazione e di San Zenobi of Florence*, in *Confraternities and the Visual Arts* 2000 cit., pp. 46-73; L. Polizzotto, *Children of the Promise: the Confraternity of the Purification and the Socialization of Youths in Florence, 1427-1785*, Oxford 2004.

Chosimo e Damiano» presso l'ingresso, donò «una tavola d'altare chon detti santti dipintti», su cui non abbiamo ulteriori informazioni[15].

Accanto a pittori che hanno segnato con le proprie opere un momento storico, molti artisti nelle tavole realizzate per i sodalizi presentano un'arte caratterizzata soprattutto da una profonda devozionalità e dalla volontà di coinvolgere i fedeli. Cosimo Rosselli è un pittore spesso attivo per confraternite e fu anche iscritto ad alcune di esse: alla Compagnia di San Domenico detta del Bechella (cui risulta affiliato nel 1467), all'altra di San Zanobi delle Laudi in Santa Maria del Fiore, e a quella dell'Arcangelo Raffaello detta della Scala[16]. Per la Compagnia di Santa Barbara, con sede alla Santissima Annunziata, realizzò la tavola oggi all'Accademia raffigurante *Santa Barbara fra san Giovanni Battista e san Mattia*, datata 1468, dove è proposta l'iconografia della santa che calpesta il padre Dioscuro, suo persecutore e simbolo del paganesimo, divenuta poi consueta nella pittura toscana. San Giovanni Battista fu scelto quale protettore di Firenze, san Mattia perché patrono di carpentieri e intagliatori che, dopo tessitori e tappezzieri, rappresentavano la maggior parte degli affiliati[17]. Per la Compagnia dei Santissimi Innocenti in Santa Maria Novella (detta "del Nocentino"), lo stesso pittore ha realizzato il dipinto dell'altare. Anna Padoa Rizzo ha riconosciuto nel quadro oggi a Berlino raffigurante la *Madonna col Bambino, quattro santi e gli Innocenti*, quello realizzato per il sodalizio, per il quale ha proposto una datazione intorno al 1475-1480 (fig. 5). Secondo la Padoa Rizzo nella tavola «prevale l'intento solennemente liturgico e la concezione di una religiosità severa e didascalica», sottolineato dal fondo oro, ormai superato all'epoca, dalla presenza dei santi allineati in rigida simmetria, e dalle iscrizioni devote ed educative. Gli stessi caratteri attardati presenta il dipinto per la Compagnia di Sant'Andrea dei Purgatori, oggi al Fitzwilliam Museum di Cambridge, che mostra la *Vergine in trono col Bambino, e i santi Andrea, Giovanni Battista, Bartolomeo e Zanobi*, del 1480 circa. Una tavola «insieme sontuosa e severa», con i santi in rigida simmetria dalla forte connotazione cerimoniale[18]. Anche Vasari sottolinea i lavori di Cosimo Rosselli destinati a confraternite laicali: «Dipinse il segno ai fanciulli della Compagnia del detto Bernardino [cioè di San Bernardino], e parimente quello della Compagnia di San Giorgio, nel quale è una Annunziata»[19].

Andrea del Sarto è un altro artista spesso all'opera per gruppi laicali: nel chiostro della Compagnia di San Giovanni Battista detto "dello Scalzo" (nella cui architettura sono evidenti i richiami, nelle colonne e nelle cornici delle

[15] Cfr. L. Sebregondi, *Cosma e Damiano. Santi medici e medicei*, e *Di reliquie e reliquiari* in *Cosma e Damiano. Dall'Oriente a Firenze*, a cura di E. Giannarelli, Firenze 2002, pp. 75-109 (p. 82).
[16] Cfr. Padoa Rizzo, *Cosimo Rosselli e la tavola* cit., p. 14.
[17] Cfr. Padoa Rizzo, *La Cappella della Compagnia* cit.
[18] Cfr. Padoa Rizzo, *Cosimo e Bernardo Rosselli* cit. p. 265.
[19] Giorgio Vasari, *Le Vite*, edizione a cura di G. Milanesi, Firenze 1878, III, p. 185.

porte, al cortile di Palazzo Gondi eretto da Giuliano da Sangallo) affrescò tra il 1507 e il 1526 in terra verde le *Storie di san Giovanni Battista* (fig. 6). Solo due scene furono eseguite dal Franciabigio nel 1518-1519 quando Andrea era a Parigi[20]. L'uso della tecnica in terra verde secondo Rosanna Caterina Proto Pisani è dovuta alla natura penitenziale della confraternita[21], ma in analoghi sodalizi di disciplinati[22] gli affreschi non sono a monocromo: la scelta fu invece di carattere economico, ed è strettamente legata alla classe sociale dei confratelli, che erano artigiani, come afferma anche Vasari. Andrea del Sarto non era membro solo del sodalizio dello Scalzo, ma lo fu anche della Compagnia di San Sebastiano detta del Freccione, e in luogo del pagamento della tassa di iscrizione, come ricorda Vasari, eseguì (ultima opera da lui portata a compimento prima della morte) «una testa di San Sebastiano di man sua da 'l bellìco in su». Andrea realizzò anche, nel 1528-1529, per il gruppo laicale di bambini dedicato a San Jacopo e detto "del Nicchio", lo stendardo processionale che raffigura *San Jacopo e due fanciulli membri della compagnia* (fig. 7), ed è oggi conservato alla Galleria degli Uffizi[23]. Tutte e tre queste confraternite per le quali l'artista lavorò, sono accomunate dalla vicinanza alla casa da lui abitata dopo il 1520, posta all'angolo tra l'ex via del Mandorlo (oggi Giuseppe Giusti) e via dell'Orto dei Servi (l'attuale Gino Capponi), e che fu in seguito dimora di Federico Zuccari[24]. Si tratta di tre testimonianze di come la contiguità, i rapporti di vicinato o di affiliazione, abbiano spesso portato all'allogagione di lavori, anche se è difficile distinguere tra motivazioni contingenti e scelta precisa, perché Andrea del Sarto – «pittore senza errori» per dirla col Vasari – era l'artista di grido nella Firenze dell'epoca.

2. *Arredi*

Gli arredi a uso liturgico adoperati nelle confraternite (vasi sacri, reliquiari, candelieri) risultano indistinguibili da quelli usati nelle chiese, mentre un insieme di suppellettili sono peculiari dell'associazionismo laicale e originate dalle particolari consuetudini in esso vigenti. Di tali corredi non è

[20] Cfr. tra l'altro A. O'Brien, *Andrea del Sarto and the Compagnia dello Scalzo*, in «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz», 48 (2004), pp. 258-267.
[21] R.C. Proto Pisani, *Il Chiostro dello Scalzo a Firenze: studio e scuola di pittura,* in *The Cloister of the Scalzo in Florence: a Study and School of Art*, Livorno 2004.
[22] Cfr. ad esempio L. Sebregondi, *La "Compagnia della Nunziata" nel quadro dell'associazionismo laicale fiorentino*, in *La Compagnia della Santissima Annunziata a Firenze. Gli affreschi del chiostro*, in «Quaderni dell'Ufficio Restauri della Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici di Firenze e Pistoia», 1 (1989), pp. 43-58.
[23] Galleria degli Uffizi, Inv. 1890, n. 1583. Sullo stendardo cfr. L. Sebregondi, *La soppressione delle confraternite fiorentine: la dispersione di un patrimonio, le possibilità residue della sua salvaguardia*, in *Confraternite, Chiese e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale europeo in età moderna e contemporanea*, a cura di L. Bertoldi Lenoci, Fasano 1994, pp. 457-501 (pp. 475-476), con bibliografia.
[24] Sulla casa di Andrea del Sarto e poi di Federico Zuccari cfr. H. Olbrich, *Die Casa Zuccari in Florenz. Genese und Erscheinung eines Künstlerhauses der Renaissance*, Bamberg, Diss., 1999.

facile presentare esemplari perché nel corso dei secoli sono stati manomessi, restaurati o adeguati al gusto corrente. La ricchezza delle suppellettili dipendeva dal censo dei membri dei sodalizi, ma l'importanza degli oggetti non è legata esclusivamente al loro valore storico artistico – spesso modesto – ma alla funzione che avevano nello svolgimento delle attività delle confraternite. Una prima distinzione separa gli oggetti destinati alle funzioni pubbliche all'esterno dell'oratorio da quelli utilizzati all'interno della sede. In genere le cappelle delle compagnie che avevano un proprio spazio autonomo erano precedute da un vano, spesso corredato di un altare, detto "vestibolo" o "ricetto". Da questo si entrava nell'oratorio vero e proprio, di consueto un lungo ambiente rettangolare con un altare sulla parete di fondo, mentre gli altri tre lati erano circondati da scanni o stalli, detti in Toscana «manganelle» (i sedili) e «prospere» (i postergali). Il lato corto, diviso in due parti simmetriche dalla porta d'ingresso, era costituito da due "arcibanchi", cioè sedili rialzati, e da due "banconi" o "deschi", contenenti arredi sacri. Nei lati lunghi prendeva posto il cosiddetto "corpo di compagnia", cioè i membri comuni, mentre la controfacciata era riservata a chi ricopriva le cariche: una struttura uguale in tutte le confraternite e dettata dall'uso. Cambiano la pregevolezza del legno, la ricchezza degli intagli, non la struttura, che permetteva un duplice orientamento dei fedeli, verso l'altare durante le celebrazioni e verso i deschi nelle successive fasi delle adunanze, senza che i confratelli volgessero le spalle al tabernacolo. Numerose confraternite si riunivano invece presso l'altare di una chiesa.

Formelle in pietra o marmo (fig. 8) venivano usate dai sodalizi, come da parte di altre istituzioni, per contraddistinguere i propri edifici indicandone l'appartenenza. Così una formella in Borgo La Croce a Firenze, mostra il simbolo unito della Compagnia della Misericordia (FM cioè *Fraternitas Misericordiae*) e del Bigallo (SMB, *Sancta Maria Bigalli*), stabilita nel 1425 e durata fino al 1525. L'emblema della Confraternita di Sant'Eligio dei Maniscalchi (fig. 9) è collocato su un edificio di via San Gallo, posto quasi all'angolo con via delle Ruote; rappresenta il vescovo Eligio e un rilievo con il miracolo del cavallo indemoniato ferrato dopo avergli staccato la zampa. L'emblema o "segno" era ripetuto sulle masserizie di proprietà delle compagnie e veniva anche dipinto sulle candele distribuite nelle confraternite il 2 febbraio, festività della Purificazione della Vergine, la cosiddetta "candelaia" o "candelora". La lavorazione della cera era affidata alle spezierie, nelle quali si preparavano le candele, che venivano poi decorate da pittori che le ornavano con il simbolo della compagnia: un'attività riservata ad artigiani specializzati proprio nell'esecuzione di simili effimeri oggetti destinati al culto[25]. Le

[25] Si rinvia – per fare un esempio solo degli innumerevoli possibili – ai pagamenti a Lorenzo della Sferra alla fine del Seicento da parte della Compagnia del Santissimo Sacramento di San Lorenzo a Firenze, cfr. L. Sebregondi, *Alle radici della Sagrestia Vecchia: Brunelleschi, i Medici, i confratelli del Santissimo Sacramento*, in E. Nardinocchi, L. Sebregondi, *Il Tesoro di San Lorenzo*, Firenze 2007, pp. 11-23 (p. 22).

candele erano poi utilizzate dai confratelli «per andare a processione la mattina del Corpo di Christo e la vigilia di San Giovanni Batista»[26].

Il simbolo o la raffigurazione del santo titolare compariva ancora sulle matrici utilizzate per autenticare i documenti, cui conferivano valore giuridico. A Firenze questi tipari erano detti "sugelli": alcuni appartenenti a confraternite fiorentine sono conservati al Museo Nazionale del Bargello[27]. Altri stampi appositi – a forma di timbro e corredati di impugnatura – venivano usati per imprimere il simbolo della compagnia sui pani benedetti distribuiti in occasione di particolari festività (in genere nella ricorrenza del santo patrono). Non mi sono noti esemplari fiorentini, mentre uno in legno è conservato nel Museo Folkloristico di Cerqueto in provincia di Teramo (fig. 10).

Un nucleo di utensili adoperati nelle confraternite era costituito dai corredi destinati alla ripartizione delle cariche e alle deliberazioni. Le decisione venivano prese per mezzo di votazioni che si effettuavano con legumi (fave o ceci) o anche palline, bianche (per esprimere parere negativo) e nere (positivo), immesse con la mano chiusa in un "bussolotto" – cioè in un oggetto costituito da una parte centrale a tronco di cono cui erano connesse due semicoppe – dal quale venivano poi versati in una bacinella per il conteggio (fig. 11). La forma permetteva di nascondere il colore della fava, proteggendo il segreto del voto. I bussolotti spesso erano due perché i voti raccolti da uno dei due lati degli scanni venivano versati, mediante l'imbuto, nell'altro, per non rendere noto quale parte avesse votato a favore o contro. Nel Quattro e Cinquecento generalmente tali corredi erano di legno, come attesta un esemplare conservato nel Museo d'Arte Sacra della Val d'Arbia a Buonconvento, in provincia di Siena, dove è inventariato come "calice"[28]. In epoca successiva i bussolotti risultano generalmente metallici, spesso in ottone.

I legumi per le votazioni venivano conservati in due borse, che nella Compagnia di San Niccolò di Calenzano erano riunite in una scatola in legno dipinta di arancione, con medaglioni che presentano le figure della Vergine e di San Niccolò[29]. Si tratta di uno dei pochi esemplari superstiti di quella vasta produzione di oggetti di cui abbiamo notizia dalle fonti, ma che sono andati perduti per l'intenso uso cui sono stati sottoposti.

Una parte delle cariche degli "ufficiali" veniva assegnata per mezzo di estrazioni a sorte, e le borse dalle quali ogni quadrimestre si estraevano i nomi erano conservate in una cassetta, per la cui apertura era necessario l'uso

[26] Cfr. Sebregondi, *La compagnia e l'oratorio di San Niccolò del Ceppo* cit., p. 22.
[27] Cfr. *Sigilli nel Museo Nazionale del Bargello*, *Sigilli ecclesiastici*, a cura di A. Muzzi, Firenze 1988, pp. 170-172.
[28] *Museo d'Arte Sacra della Val d'Arbia*, a cura di A.M. Guiducci, Siena 1998, pp. 107, 109. L'uso di una terminologia errata in un testo curato dalla Soprintendenza indica la necessità di informare sulla realtà confraternale anche i funzionari che operano sul territorio, la cui inconsapevolezza e mancanza di informazioni rischia di disperdere un patrimonio secolare.
[29] Cfr. la raffigurazione in L. Sebregondi, *Religious Furnishings and Devotional Objects in Renaissance Florentine Confraternities*, in *Crossing the Boundaries* cit., pp. 141-160 (p. 148 e fig. 12).

contemporaneo di tre chiavi, custodite da coloro che rivestivano le cariche principali. Le borse servivano per «fare le tracte», cioè per l'estrazione delle «polize», come venivano chiamati i biglietti con i nomi dei fratelli che rispondevano ai requisiti per ricoprire le diverse mansioni.

In tutte le compagnie erano usate tabelle, dette "ruoli", delle specie di rastrelliere lignee destinate ai nomi dei confratelli, degli ufficiali e dei novizi: targhe in legno profilate da una cornice, ripartite verticalmente da sbarrette lignee e con ulteriori suddivisioni orizzontali per l'inserimento delle targhette con i nomi. La tipologia si è sempre adeguata al gusto corrente.

I membri seguivano le fasi delle tornate, cioè delle adunanze, sui *Libri da compagnia*, che venivano usati per recitare gli uffici dei morti, per le cerimonie di ingresso dei novizi e per partecipare alle varie liturgie. Si ha notizia della realizzazione di numerosi volumi miniati, ma naturalmente sono conservati soprattutto testi a stampa. Un esemplare definito «di fraternita di battuti» risulta «Impressum Florentie per presbiterum Laurentium de Morgianis et Johanez de Maguntia» nel 1494[30].

3. *Vesti e flagelli*

Le confraternite di disciplinati (o battuti) rappresentavano l'istituzionalizzazione di quel movimento che, passando attraverso i flagellanti ispirati dalla predicazione di Ranieri Fasani, si era diffuso in Italia soprattutto dopo la Peste Nera del 1348. Se inizialmente l'abbigliamento dei partecipanti alle pratiche penitenziali era vario e caratterizzato soprattutto dalla nudità del torso[31], diverse sono le peculiarità delle vesti del periodo successivo, nel quale i sodalizi si erano ormai dati una precisa struttura istituzionale e organizzativa.

Vari erano i momenti in cui la veste ricopriva nella vita confraternale un ruolo fondamentale[32]: l'autoflagellazione per le compagnie di disciplina e l'atto caritativo in quelle di carità; e inoltre la vestizione dei novizi, le processioni e i funerali. La foggia delle cappe e il loro significato appaiono evidenti proprio in queste diverse circostanze. Le vesti delle confraternite toscane erano simili al saio francescano, in tela, lino o panno, lunghe fino ai piedi e rimborsate in vita sopra il cordone usato come cintura. La presenza del foro che lasciava scoperta sulla schiena la porzione di pelle da flagellare caratterizzava la veste dei sodalizi dediti alla disciplina, a differenza di quelle dei gruppi impegnati in attività caritative, i cui membri avevano abiti che non mostravano alcuna parte del corpo. Il cappuccio, o buffa, terminava in genere supe-

[30] Cfr. la riproduzione in Sebregondi, *La Chiesa e i laici* cit., pp. 86, 91.

[31] Cfr. A. Prandi, *Intorno all'iconografia dei Disciplinati*, in *Il Movimento dei Disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260)*, Atti del convegno, Perugia 25-28 settembre 1960, Perugia 1962, pp. 496-508.

[32] Sul tema cfr. L. Sebregondi, *Carità palese e carità occulta: le vesti confraternali nell'esercizio delle opere di misericordia*, in *Armut und Armenfürsorge in der italienischen Stadtkultur* cit., pp. 97-112.

riormente a punta e presentava una lunga cocca anteriore, era cucito alla cappa e poteva essere lasciato pendere sulla schiena, essere rialzato sulla fronte o portato calato per nascondere il volto, a seconda del momento liturgico e devozionale. Sulla spalla o sulla buffa era dipinto, ricamato o cucito il simbolo del sodalizio.

Un esempio significativo di raffigurazione di disciplinati compare in uno stendardo con la *Maddalena in trono*, angeli musicanti e quattro membri di una confraternita che indossano la veste con la buffa calata (fig. 12). Attribuito a Spinello Aretino, pare databile intorno al 1395-1400 ed è attualmente conservato al Metropolitan Museum di New York dove è pervenuto dalla collezione Ranghiasci Brancaleoni di Gubbio, mentre era stato commissionato da una compagnia di Sansepolcro[33], quasi certamente quella di Santa Maria Maddalena[34]. I confratelli mostrano infatti sulla spalla un emblema costituito dal recipiente degli unguenti, consueto attributo della santa mirrofora, analogo a quello che la Maddalena regge nella mano destra e che rappresentava il simbolo del sodalizio[35]. Caratteristica appare la foggia della veste bianca, ampia, rimborsata sopra il cordone e con una larga lacuna sulla schiena che giunge fino all'attaccatura del braccio. Il simbolo del sodalizio è dipinto: il fatto che l'emblema sia sulla spalla destra di uno e sinistra dell'altro è motivato probabilmente da una ricerca di simmetria da parte del pittore, poiché generalmente gli statuti stabilivano con precisione il punto in cui esso doveva apparire. La buffa – con due buchi in corrispondenza degli occhi – aderisce al volto e la punta ricade dietro la testa.

Una foggia analoga mostra la veste di un membro della Compagnia di San Niccolò con sede presso la chiesa del Carmine di Firenze che compare nel proemio del *Libro dei Capitoli* approvati nel 1431 (fig. 13)[36]. L'immagine presenta un disciplinato impegnato nella pratica della autoflagellazione: la veste è abbondantemente rimborsata, lunga, la frusta è retta dalla destra stesa nel movimento, la sinistra tiene stretta la buffa calata, che non sembra avere fori per gli occhi, mentre sulla spalla appare il simbolo della compagnia costituito da tre monete d'oro in campo rosso. La figura, nel suo atteggiamento con-

[33] Sul gonfalone cfr. J. Gardner, *Dipinti rinascimentali del Metropolitan Museum*, in «Saggi e memorie di Storia dell'arte», 8 (1972), p. 72 e *Nel raggio di Piero. La pittura nell'Italia centrale nell'età di Piero della Francesca*, catalogo della mostra (Sansepolcro) a cura di L. Berti, Venezia 1992, p. 35. L'altro lato del gonfalone – assai danneggiato – raffigura Cristo flagellato.
[34] La compagnia risulta già costituita nel 1302; cfr. J. Banker, *Death in the Community. Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the late Middle Ages*, Athens and London 1988, p. 151.
[35]Il simbolo contraddistingue anche i volumi della compagnia conservati in ASFi, Compagnie religiose soppresse da Pietro Leopoldo - d'ora in poi CRS -, 3394, 2, *Libro dello Scrivano della Confraternita di Santa Maria Maddalena della Città di San Sepolcro*, 1592-1701, controfrontespizio. Nell'unico inventario degli arredi del sodalizio conservato – del 1618 – la compagnia risulta avere quattro gonfaloni: uno sull'altare della chiesa dell'Osservanza appartenente alla confraternita, uno sull'altare della sagrestia della compagnia e due nella sagrestia (ASF, CRS 3394, 3, c. 71r. Non apparivano però sufficienti, dato che tra il 1639 e il 1640 venne fatto realizzare un nuovo gonfalone ai pittori Severo Chiappini e Federico Zoi (*ibid.*, cc. 33r-v; 35v 40r.)
[36] ASF, Capitoli di Compagnie Religiose Soppresse 439, c. 1r.

centrato, esprime una pratica intimamente sentita e solitaria, e corrisponde a quanto i capitoli del sodalizio fiorentino di San Domenico detto "del Bechella", del 1477, prevedevano per la funzione del Venerdì Santo: «ciascuno si scalzi et spogli, mettendosi in sù le carni la vesta, et vadosi a baciare el Crocifisso, faciendo ciascuno disciplina, et portando el viso coperto acciocché sanza riguardo si possa per ciascuno fare de sua peccati penitentia»[37].

Queste prescrizioni chiariscono che la conformazione e la foggia delle vesti utilizzate dalle compagnie di disciplinati offrivano anonimato, permettevano una maggiore concentrazione nel momento devozionale e consentivano l'eguaglianza sociale. Il celare l'identità accordava l'espiazione dei peccati senza che altri giudicassero l'energia e la forza messe nell'atto; il calare la buffa (talora senza aperture per gli occhi come dimostrerebbero più fonti iconografiche, mentre i documenti tacciono), creava infatti una barriera anche tangibile alle distrazioni esterne. L'uniformità delle cappe conferiva infine parità ai confratelli di diversa estrazione: entrando nella compagnia e spogliandosi dei propri abiti, il confratello si spogliava anche del proprio *status* sociale.

Il rituale delle tornate nei sodalizi di flagellanti era generalmente simile: i confratelli dovevano innanzi tutto spogliarsi dei propri abiti e indossare la veste direttamente sulla pelle; prescrivevano i capitoli della Compagnia del Gesù in Santa Croce di Firenze: «ciascuno prenda la veste sua e spoglisi honestamente senza apparire ignudo»[38]. Nei tempi più antichi le vesti venivano indossate nell'oratorio stesso, mentre in seguito a questo scopo fu sovente adibito l'ambiente che a esso introduceva, detto "vestibolo" o, appunto, "spogliatoio". L'atto della disciplina veniva investito di tensione emotiva tramite una serie di pratiche preparatorie: a delle preghiere seguiva una «raccomandigia» che serviva a esortare i confratelli alla mortificazione, quindi i membri si sedevano, il sagrestano distribuiva i flagelli e poi aveva luogo – a lumi spenti, eccezion fatta per una «lanterna da disciplina»[39] che rimaneva accesa sull'altare – l'autoflagellazione, nel corso della quale venivano recitate alcune «stanze della Passione», cui seguivano altre preghiere al termine delle quali ciascuno si rivestiva[40].

Nelle compagnie di flagellanti la penitenza avveniva con le "discipline", cioè fruste costituite da un fascio di funicelle, cinghie o fili di metallo intrecciati. Uno di questi strumenti è presente in un rilievo in terracotta invetriata sull'ingresso della compagnia fiorentina della Santissima Annunziata, realizzata da Santi Buglioni nel secondo-terzo decennio del Cinquecento nell'at-

[37] G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G.P. Pacini, Roma 1977.
[38] Weissman, *Ritual Brotherhood* cit., p. 83.
[39] Simili lampade sono descritte dagli inventari del sodalizio di Gesù Pellegrino del 1444: «La lanterna per accendere quando si fa la disciplina» ASF, CRS 903, *Inventari*, c. 5r e di Sant'Antonio Abate (cfr. Sebregondi, *Religious Furnishings* cit, p. 149). Un rarissimo esemplare cinquecentesco è conservato presso la Congregazione di San Francesco dei Vanchetoni a Firenze.
[40] ASF, Capitoli di Compagnie Religiose Soppresse 152, c. 11r (San Giovanni Battista detto dello Scalzo, 1456); ASF, CRS, 1214, cc. 19r-20v (San Giovanni Battista fra l'Arcora del 1476).

tuale via Gino Capponi a Firenze. Al centro è raffigurata l'*Annunciazione*, cui il sodalizio era dedicato, e lateralmente due confratelli genuflessi con indosso la veste bianca (fig. 14): quello di destra (fig. 15) tiene appunto tra le mani giunte la disciplina, l'altro regge con la sinistra la cocca anteriore della buffa. I capitoli del 1495 recitano: «la quale compagnia si veste di saccho biancho et vanno cinti di corda di canapa. Et sulla testa portono la nutiata colla colonba. Et co' raggi dello Spirito Santo. Et tenghono disciprina di corda»[41]. La descrizione corrisponde all'immagine, eccezion fatta per il simbolo del sodalizio che non compare sulla buffa. Non si tratta comunque di un caso raro: spesso sappiamo dai capitoli o da pagamenti a pittori e ricamatori che sulla cappa appariva l'emblema, ma non sempre troviamo riscontro nella documentazione iconografica relativa. Inoltre lo staffile sembra costituito da una striscia di cuoio, mentre i capitoli ci dicono fosse di corda.

Se diverse potevano essere le motivazioni per la scelta del colore delle vesti (ad esempio per analogia con quello dell'abito di un ordine religioso, come il «bigio dell'abito di sancto Francesco» voluto dalla Compagnia di San Francesco detta del Martello in Santa Croce)[42], in taluni casi il colore assumeva un significato diverso. Così nella Compagnia di Gesù Pellegrino di Firenze, fondata nel 1333 e con sede nei chiostri di Santa Maria Novella, aveva luogo una pratica – legata alla autoflagellazione intesa come espiazione – il cui significato simbolico era basato proprio sul colore della veste. Le punizioni per coloro che avevano commesso mancanze prevedevano una gradazione delle pene commisurata alla gravità dell'atto compiuto: in taluni casi il colpevole doveva restare inginocchiato per tutta la tornata con una veste nera; ogni fratello – indossando la consueta veste bianca del sodalizio – doveva infliggergli un colpo con la disciplina proferendo le parole «lodato sia sempre Dio», il colpevole rispondeva «sempre» e chiedeva perdono a tutti. L'uso di una cappa di colore diverso non era limitata all'oratorio, perché ad alcuni membri che si erano macchiati di una colpa, fu imposto di recarsi – indossando la veste nera – alla chiesa della Santissima Annunziata[43]. Nella sede della Compagnia di Gesù Pellegrino erano conservate per questo scopo – come testimonia l'inventario degli arredi del 1421 – «nove veste tutte nere da punizioni», oltre a 148 normali vesti bianche[44]. In questo caso la cappa bianca era simbolo di nitore morale mentre quella nera era rappresentazione e metafora dello stato di peccato in cui si trovava il colpevole, che solo dopo l'espiazione poteva tornare a indossare quella bianca.

Spesso però le vesti nere erano utilizzate abitualmente da tutti i membri di un sodalizio, forse per evidenziare il comune desiderio di mortificazione: così i

[41] Cfr. Sebregondi, *La "Compagnia della Nunziata"* cit.
[42] ASF, Congregazioni religiose soppresse dal Governo Francese, 92 (Convento di Santa Croce) 390, c. 5r-v.
[43] ASF, CRS 910, 7, cc. 4v, 5r, 5v.
[44] ASF, CRS 903, *Libro dello inventario delle masseritie della Compagnia del pelegrino* 1421-1630, c. 3r.

confratelli della compagnia di disciplinati di Santa Maria della Misericordia di Borgo Sansepolcro, indossavano la cappa nera. Nel pannello centrale del notissimo polittico commissionato a Piero della Francesca nel 1445 e terminato probabilmente nel 1462, oggi nella Pinacoteca Comunale, sotto il manto della Madonna è raffigurato un confratello del sodalizio, del quale si vede la testa coperta dalla buffa, che ha un'apertura per gli occhi e la punta pronunciata.

Nera era anche la veste della confraternita fiorentina di San Giovanni Battista detta dello Scalzo di Firenze (fig. 16), come mostra il rilievo in terracotta invetriata attribuito a Benedetto Buglioni e databile al 1510 circa, nella lunetta sopra l'ingresso dell'attuale Museo in via Cavour a Firenze. La cappa è ampia e forma pieghe, le maniche sono strette ai polsi e rimboccate, la corda alla vita è bianca, la punta della buffa alzata e i flagelli sono di corda a tre fili, uniti da una impugnatura. Prescrivevano gli statuti del sodalizio risalenti al 1467, che per andare a processione «ciascuno de (..) fratelli debba fare una vesta nera di panno grosso a uso di disciplina quanto sia sua possibilità a·ffarla. La quale vesta abbia il segnio della nostra chonpagnia in sulla spalla ritta»[45].

Il secondo momento nel quale la veste assumeva un significato particolare era l'ingresso dei nuovi confratelli: la cappa indossata dal novizio per la prima volta simboleggiava – come l'abito del Battesimo – l'inizio di una nuova vita, dedicata in questo caso alla penitenza. Secondo i capitoli della compagnia di Gesù Pellegrino di Firenze del 1359, i nuovi adepti dovevano essere accolti da tutti i confratelli – che per quel primo giorno non dovevano farsi riconoscere – con la cappa indosso e la buffa calata. I novizi pagavano tre lire che davano diritto a ricevere dai camarlinghi «una vesta, corda e disciplina e calze all'uso della disciplina»[46]. Era infatti cura degli ufficiali far realizzare la "divisa": così ad esempio nel 1348 i camarlinghi comprarono panno per le vesti e le calze, refe per cucirle, corda per le cinture e discipline. In seguito fecero confezionare gli abiti e le calze e dipingere «dodici Salvatori», cioè immagini di Gesù Pellegrino simbolo del sodalizio (anche se dal documento non emerge chiaramente se le raffigurazioni furono riprodotte direttamente sulla stoffa o su piccoli riquadri poi cuciti)[47]. In altri sodalizi erano i confratelli stessi a doversi procurare le vesti: come prescrivevano le modifiche del 1398 agli statuti della Compagnia di Santa Croce di Borgo Sansepolcro, il novizio non poteva essere accettato «se non pagava soldi 25» e si procurava «una vessta de panno lino la quale vessta sia sì grande che sia bona a omni homo»[48]: non poteva cioè essere realizzata su misura, ma doveva poter servire per chiunque. Forse per questo gli abiti appaiono spesso molto abbondanti, dato che sicuramente anche quando venivano fatti confezionare dagli ufficiali, la misura era tale da potersi adattare a tutti, e dunque ampia.

[45] ASF, Capitoli di Compagnie Religiose Soppresse 152, c. 13r.
[46] K. Giles Arthur, *Cult Objects and Artistic Patronage of the Fourteenth-Century Flagellant Confraternity of Gesù Pellegrino*, in *Christianity and the Renaissance* cit., pp. 336-360.
[47] ASF, CRS 918, 34, c. LXIIIv.
[48] Banker, *Death in the Community* cit., p. 227.

Una severa regolamentazione era riservata al modo in cui le cappe erano custodite: non potevano essere portate fuori dalla confraternita, ma al termine della tornata, ad esempio nella Compagnia di Gesù Pellegrino, i fratelli, dopo essersi rivestiti, dovevano «rilegare l'abito, e tenendolo tra le braccia inginocchiarsi all'altare e poi riappendere la veste al suo posto»[49]. Infatti spesso vi erano delle apposite spalliere[50] o cassette dove ciascuno poteva tenere la propria veste e la disciplina[51]. La cura degli abiti era affidata a sagrestani, massai o camerlinghi che dovevano «tenerne conto» e anche «sciorinarle», cioè farle lavare, come avveniva ad esempio a Firenze in San Domenico detto del Bechella[52].

I momenti pubblici dell'uso delle vesti erano costituiti da processioni e funerali. Il corteo che compare nella xilografia sul frontespizio del citato *Libro da compagnia o vero di fraternita di battuti*, stampato a Firenze nel febbraio 1493/94 da Lorenzo Morgiani e Giovanni di Magonza, mostra una confraternita di disciplinati che indossa la veste con il simbolo del sodalizio sulla spalla destra. La buffa presenta una punta molto allungata e i fori per gli occhi; le maniche sono tanto lunghe che permettono al portacroce di sorreggere il crocifisso con le mani coperte, in accordo con la consuetudine orientale, secondo la quale oggetti sacri non potevano essere toccati a mani nude. I piedi sono calzati di nero, di quelle «calze all'uso della disciplina» che la confraternita di Gesù Pellegrino prescriveva ai fratelli, in quel caso si trattava però di calze bianche, poiché erano realizzate con la stessa tela usata per le vesti. Non sempre nel corso delle processioni i confratelli si disciplinavano, come dimostra anche l'incisione nella quale i membri del sodalizio non recano la frusta. La processione unita alla flagellazione aveva luogo solo in occasioni particolari quali la Settimana Santa o l'ostensione di immagini particolarmente venerate. Così gli statuti del 1359 della Compagnia di Gesù Pellegrino prevedevano che il Venerdì Santo i confratelli dovessero «andare (...) per la terra ad disciplina insieme» cioè processionalmente e disciplinandosi[53], mentre nella Compagnia di San Giovanni Battista detta dello Scalzo questa pratica era prevista per il Giovedì Santo[54]. Il soprannome dato a questa confraternita derivava dal fatto che il portacroce che precedeva il gruppo era senza calzature, mentre l'usanza era estesa a tutti i membri della Compagnia di San Benedetto Nero, che si flagellavano incedendo scalzi e in silenzio[55].

49 Cfr. Giles Arthur, *Cult Objects* cit, pp. 336-360.
50 Ad esempio nella Compagnia del Gesù in Santa Croce, cfr. Weissman, *Ritual Brotherhood* cit., pp. 82-84.
51 ASF, CRS 910, 8, c. 2r.
52 Meersseman, *Ordo fraternitatis* cit., pp. 731-732. Dovevano anche «procurare che le veste stiano ordinate ciascuna al segnale e al luogho loro, e che ciascuna sia segnata del suo segnale, sì che ciascuno si ricognosca dove dee stare».
53 Giles Arthur, *Cult Objects* cit.
54 ASF, Capitoli di Compagnie Religiose Soppresse 152, c. 13r.
55 *Ibid.*, 635.

A piedi nudi appaiono anche i confratelli nel particolare di una predella opera di un ignoto seguace di Lorenzo di Piero detto il Vecchietta, raffigurante *San Bernardino che predica a una compagnia di disciplinati*, databile intorno al 1444 e oggi nella Pinacoteca Nazionale di Siena (fig. 17). Il gruppo ascolta la predica del santo all'aperto: la veste è bianca, aperta sulla schiena da una ampia lacuna a forma di scudo, con sulla spalla destra dipinto il simbolo, costituito da un teschio. La buffa è diversa da quelle che compaiono abitualmente anche in altri dipinti senesi, ed è composta da una specie di passamontagna che contorna l'ovale del volto, cui superiormente è cucito un pannello che può essere rialzato o lasciato cadere e, data la foggia, rimane aderente al capo e non forma la punta consueta. Lo staffile è formato da due fasce di cuoio bianco; questo genere di flagelli veniva adoperato all'esterno, mentre nell'oratorio venivano preferite discipline di corda «per fuggire strepito»[56]. L'uso di staffili più rumorosi nel corso delle processioni era forse legato anche alla volontà di impressionare la popolazione che assisteva all'incedere del gruppo.

Un altro momento pubblico nel quale la veste assumeva un particolare significato erano i funerali dei confratelli. Questo genere di cerimonie era molto ricercato dagli appartenenti alle classi più abbienti perché consentiva di sfuggire alle leggi suntuarie emanate dai comuni per limitare l'ostentazione nella celebrazione della morte, mentre da tutti gli altri perché consentiva un funerale decoroso. La parte inferiore della «tavola da morti» della Compagnia di Gesù Pellegrino, oggi nella Galleria dell'Accademia di Firenze, mostra le *Esequie di un confratello del sodalizio* (fig. 18): è attribuita a Niccolò di Pietro Gerini e viene datata intorno al 1404-1408. Nella scena sono raffigurati venti confratelli della compagnia inginocchiati intorno al corpo del defunto che è stato rivestito della veste bianca ed è stato poggiato per terra prima della sepoltura; il morto è composto dinanzi a un crocifisso tenuto da uno dei fratelli le cui maniche della veste sono tanto lunghe da permettergli di reggere la croce con le mani coperte. Le mani degli altri confratelli sono però in vista, mentre reggono gli staffili formati da un bastone cui sono appese delle corde con nodi. In svariate altre raffigurazioni ricorre il gesto del confratello che regge con la sinistra la cocca anteriore della buffa, forse per tenerla abbassata impedendo che il volto si scopra. La buffa non presenta apertura per gli occhi, tanto che uno dei confratelli sullo sfondo, forse per poter leggere l'Ufficio funebre, la tiene sollevata sulla fronte. L'immagine corrisponde a quanto previsto dai capitoli della stessa Compagnia di Gesù Pellegrino, che non si differenziano comunque molto da altri statuti analoghi[57]: alla notizia della morte di un confratello era prescritto che due membri portassero alla casa del defunto «la veste disciplinale, con che era usato nella vita sua fare penitenzia e di quel-

[56] BNCF, Magliabechiana Cl. VIII, cod. 1500, c. 3r-v.
[57] ASF, Capitoli di Compagnie Religiose Soppresse 152, c. 8v; San Giovanni Battista dello Scalzo e Santa Croce, 1364.

la lo facciano vestire». Gli appartenenti al sodalizio si radunavano poi in compagnia, indossavano la cappa «sopra gli altri panni» – dunque non sul corpo nudo come nelle consuete tornate o processioni – e poi, in numero di sedici o anche più, andavano insieme al sacerdote alla casa del defunto. Otto rimanevano in ginocchio all'esterno presso la bara vuota, gli altri entravano in casa del morto, lo coprivano con la coltre del sodalizio e lo trasportavano in chiesa per l'ufficio funebre e infine alla sepoltura. I flagellanti della compagnia della Santa Croce di Borgo Sansepolcro inviavano le vesti solo se un familiare prometteva di riconsegnarla dopo il funerale oppure di pagarla.

Dato l'uso intenso cui gli abiti erano sottoposti, è difficile che gli esemplari conservati siano molto antichi, ma la foggia è rimasta quasi invariata attraverso i secoli, fino ai giorni nostri. In altre zone d'Italia – ad esempio in Liguria o in Puglia – già dal Cinquecento il rito processionale si impreziosì, e con esso il lusso degli abiti utilizzati, soprattutto da parte di coloro che rivestivano le cariche[58]. A Firenze, a Siena e nell'Aretino invece, la veste rimase sostanzialmente uguale e non si arricchì di accessori particolari e solo dopo il Concilio di Trento si aggiunsero diverse colorazioni brillanti agli iniziali colori essenziali.

Con il passar dei secoli, con l'affievolirsi dello spirito penitenziale e la quasi totale scomparsa delle pratiche di autoflagellazione, è però venuto meno il significato stesso della foggia delle vesti, il cui modello si era sviluppato proprio per rispondere alle esigenze delle confraternite di disciplinati: si è perciò conservata una forma cui sono stati però tolti i contenuti.

Nelle confraternite di carità la segretezza della veste avvolgeva chi compiva opere di misericordia con scopi e significati in parte diversi da quelli dei gruppi di disciplinati: in ambedue i casi calare il cappuccio creava una barriera alle distrazioni esterne e l'uniformità della cappa offriva parità ai membri di diversa estrazione, ma soprattutto – e qui è la differenza – il suo uso nei sodalizi caritativi, impedendo di riconoscere chi compiva l'atto filantropico, rispondeva al precetto evangelico «la carità è segreta». Lo mostra, ad esempio, una tavoletta di un ignoto pittore toscano che raffigura *Il cappellano e i confratelli della compagnia del Crocifisso di San Sepolcro seppelliscono un cittadino morto nella pestilenza del 1523*, conservata nella Pinacoteca di Borgo Sansepolcro. Seppellire i morti nel corso delle morie costituiva un atto di grande coraggio e carità, dunque chi lo compiva doveva restare segreto, di qui la necessità di preservare l'anonimato sotto la veste e la buffa. Cambiano gli scenari, ma non cambia la sostanza dell'immagine della tavoletta di predella allogata per l'altare delle riunite compagnie della Misericordia e del

[58] La veste completa consisteva essenzialmente in una lunga cappa fornita di cintura e cappuccio a punta arrotondata, che copriva le spalle e di un corto mantello detto "tabarrino" in Liguria (cfr. E. Parma Armani, *Note sul patrimonio tessile delle confraternite genovesi e liguri* in *La Liguria delle Casacce* cit. pp. 68-95) e "mozzetta" in Puglia (cfr. L. Bertoldi Lenoci, *Gli ambienti e le cose*, in *Confraternite: arte e devozione* cit.). L'uso delle cappe e delle buffe nelle processioni e nei funerali fu proibito in Toscana da Pietro Leopoldo con l'editto di soppressione del 1785.

Bigallo di Firenze a Ridolfo del Ghirlandaio nel 1515, raffigurante *Tobia e Tobiolo sotterrano un morto davanti al Bigallo*. Sul fondo compaiono infatti alcuni confratelli completamente celati, impegnati a seppellire un morto nei pressi della loggia, sede del gruppo, in piazza San Giovanni[59].

Nelle confraternite di confortatori, i cui membri accompagnavano i condannati a morte al patibolo confortandoli, le vesti avevano un significato ulteriore perché i membri si esponevano nell'esercizio della loro funzione al contatto "impuro" con i rei e i cadaveri dei giustiziati. Questa mansione imponeva una assoluta segretezza sia sul sodalizio, sia su chi ne faceva parte (e la buffa assolveva pienamente alla necessità di riservatezza), perché i confratelli avevano da un lato contatti "impuri" con i criminali, dall'altro rimanevano parte integrante della città, spesso con funzioni sociali elevate. La veste consentiva dunque la totale divisione dei differenti ruoli che la stessa persona si trovava a svolgere, ora come cittadino, ora come confratello. I membri del gruppo dovevano dunque restare segreti, sconosciuti alla città, insieme resi irriconoscibili e protetti dalla buffa, che scendeva fin sulle spalle per impedire che un movimento involontario la sollevasse permettendo agli astanti di riconoscere chi stava compiendo l'atto caritativo. Una segretezza fondamentale poiché da un lato l'opera di seppellimento dei giustiziati veniva considerata con diffidenza, dall'altro l'esercizio di questo atto di pietà veniva percepita come una significativa manifestazione di penitenza e umiliazione[60].

Sembra però che questo abbigliamento, almeno a Firenze, non fosse utilizzato in occasione dei primi seppellimenti a partire dal quarto decennio del Trecento, poiché dai ricordi della Compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio si apprende che solo dal 1423 i membri iniziarono a indossare le vesti dal cui colore derivò poi l'appellativo di "Neri", passato a designare il gruppo ristretto dei confratelli che si dedicava al conforto[61]. I nuovi indumenti sono dunque sintomo della trasformazione che si concretizza nel XV secolo, quando viene codificata la suddivisione all'interno dei sodalizi di giustizia che si configurano come un gruppo ristretto e segreto (i confortatori) di fratelli scelti all'interno della confraternita originaria. Questa "compagnia madre", impegnata negli interventi filantropici tradizionali, offriva anche protezione al nucleo ristretto e segreto, accollandosi l'opera di mediazione con la città[62]. Una nota immagine mostra il condannato a morte forse più famoso a Firenze,

[59] ASF, Bigallo, vol. XV, fasc. 5, *Deliberazioni e stanziamenti*, 24 gennaio 1515-24 gennaio 1516, c. 73r. Cfr. in H. Kiel, *Il Museo del Bigallo*, Milano 1977, pp. 123-124.
[60] Cfr. L. Sebregondi, *Riti, rituali e spazi dei confortatori fiorentini*, in *La Croce di Bernardo Daddi del Museo Poldi Pezzoli. Ricerche e conservazione*, a cura di M. Ciatti, Firenze 2005, pp. 31-51.
[61] Cfr. Biblioteca Riccardiana, Firenze, Ms. 3252, c. 40 e Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, II.I.138, c.n.n.
[62] Per la creazione di gruppi ristretti dediti esclusivamente al conforto dei condannati, cfr. tra l'altro A. Prosperi, *Il sangue e l'anima. Ricerche sulle compagnie di giustizia in Italia*, in «Quaderni Storici», 17 (1982), pp. 990-992 (pp. 965, 967, 971); C. Cutini, *I condannati a morte e l'attività assistenziale della Confraternita della Giustizia di Perugia*, in «Bollettino della Deputazione di Storia patria per l'Umbria», 82 (1985), pp. 173-186 (p. 174).

Girolamo Savonarola, accompagnato da due confortatori e con altre due coppie ad affiancare i compagni di martirio (fig. 19)[63].

Per ogni condannato, appare una tavoletta "del conforto", il cui uso, derivato dalle "paci" utilizzate nelle celebrazioni religiose[64], non avrebbe avuto una motivazione se l'attività delle confraternite si fosse limitata a un intervento successivo alla morte del giustiziato per seppellirne il corpo. Le tavolette dipinte venivano infatti usate dai confortatori perché le immagini che riproponevano i tormenti di Gesù e dei martiri potevano alternativamente confortare o incutere terrore nel condannato a seconda del suo stato d'animo: erano destinate a far sentire il reo pentito simile a Cristo, o a presentare al detenuto che rifiutava la confessione le sofferenze che stava per affrontare[65]. La tavoletta aveva anche lo scopo di creare una barriera tra il condannato e la folla tumultuante, per impedirgli la visione degli strumenti di tortura, ma anche per difendere gli spettatori dal potere contaminante dell'occhiata estrema del condannato, che si credeva avesse il potere di trascinare con sé chi si fosse trovato a incrociarla[66].

4. *Apparati processionali*

Gli arredi utilizzati dalle confraternite all'esterno dell'oratorio sono rappresentati soprattutto dagli apparati per le processioni e i pellegrinaggi, che costituivano fra le cerimonie più importanti per le confraternite e tra i momenti di maggiore fervore devozionale. Ogni confraternita era preceduta nelle processioni dal "segno" (come lo chiama Vasari), cioè da una insegna e da una croce. L'insegna poteva essere costituita da uno stendardo o gonfalone, in tela, tavola o ricamato[67]. Se la visione dei dipinti conservati negli orato-

[63] Cfr. L. Sebregondi, *Iconografia di Girolamo Savonarola. 1495-1998*, Firenze 2004, pp. 15-23.
[64] Sull'uso delle "paci a tavoletta" in ambito liturgico cfr. *Suppellettile ecclesiastica*, a cura di B. Montevecchi, S. Vasco Rocca, Firenze 1987, pp. 315-317.
[65] Sulle tavolette da conforto cfr. tra l'altro S.Y. Edgerton, *A Little-know "purpose of art" in the Italian Renaissance*, in «Art History», 2, 1, 1979, pp. 45-61; Id., *Pictures and Punishment. Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissance*, Ithaca-London 1985 e A. Prosperi, *Mediatori di emozioni. La compagnia ferrarese di giustizia e l'uso delle immagini*, in *L'impresa di Alfonso II. Saggi e documenti sulla produzione artistica a Ferrara nel secondo Cinquecento*, a cura di J. Bentini, L. Spezzaferro, Bologna 1987, pp. 287-290.
[66] Sullo sguardo contaminante del condannato, che poteva essere bloccato dalla tavoletta o da una benda, cfr. tra l'altro F. Fineschi, R. Mancini, *La maschera della morte. Esecuzioni capitali a Roma in età moderna*, in *La Medusa del Caravaggio restaurata,* a cura di C. Caneva, Roma 2002, pp. 81-82.
[67] Sui gonfaloni cfr. *Gonfaloni umbri del Rinascimento*, a cura F. Santi, Perugia 1976; L. Sebregondi, *Religious Furnishings* cit., pp. 151-152; M. Bury, *Tabernacoli e gonfaloni,* in *Benedetto Bonfigli e il suo tempo*, Atti del convegno, Perugia 21-22 febbraio 1997, a cura di M.L. Cianini Pierotti, Perugia 1998, pp. 52-57; *I Pittori del Rinascimento a Sanseverino. Lorenzo d'Alessandro e Ludovico Urbani, Vittore Crivelli e il Pinturicchio*, catalogo della mostra (San Severino Marche), Milano 2001, pp. 148-151; 186-187; V.M. Schmidt, *Gli stendardi processionali su tavola nelle Marche del Quattrocento,* in *I Da Varano e le Arti*, Atti del convegno, Camerino, 4-6 ottobre 2001, a cura di A. De Marchi, P.L. Falaschi, Ripatransone (AP) 2003, II, pp. 551-578.

ri era – in epoca più antica – limitata ai soli confratelli, i gonfaloni dovevano invece rispondere all'esigenza di essere mostrati in pubblico e di rendere immediatamente riconoscibile il sodalizio che incedeva processionalmente dietro l'immagine. Generalmente vi era raffigurato il santo protettore del sodalizio da un lato e un evento evangelico dall'altro, sempre collegato alla intitolazione del gruppo. Così il "segno" realizzato da Giovan Antonio Sogliani intorno al 1517-1521 per la Compagnia di San Niccolò del Ceppo, era costituito da due tavole dipinte e accoppiate, unite da un «adornamento» dorato, issato sulle spalle di un facchino: anteriormente appariva la *Visitazione* (cui il gruppo era cointitolato) e sul verso *San Niccolò e due fanciulli confratelli del Ceppo*[68]. Anche nel gonfalone della compagnia di San Jacopo del Nicchio dipinto da Andrea del Sarto appare il patrono accompagnato da due fanciulli in veste bianca (fig. 7), mentre più frequentemente il protettore era accompagnato da numerosi confratelli inginocchiati, come ad esempio il già citato stendardo dipinto da Spinello Aretino, con la *Maddalena in trono* destinato alla compagnia di disciplinati di Santa Maria Maddalena di Sansepolcro (fig. 12).

Mentre nei due "segni" cinquecenteschi sono rispettate le dimensioni reali del santo e dei bambini, in quello di primo Quattrocento, e in numerosissimi altri, le figure dei confratelli sono in una scala dimensionale inferiore rispetto a quelle sacre. Così, per fare un esempio solo, nello stendardo processionale[69] realizzato dal cosiddetto Maestro di Staffolo (attivo nelle Marche tra secondo e terzo quarto del sec. XV), il recto mostra la *Madonna della Misericordia*, con Dio Padre che, adirato con gli uomini, è in procinto di scagliare le frecce della collera divina, e sul verso sono raffigurati i santi intercessori *Giovanni Battista e Sebastiano* con la più antica veduta di Fabriano a noi pervenuta e, in alto, Cristo risorto. La presenza di Sebastiano, santo *contra pestem* per eccellenza, invocato nel corso delle epidemie per analogia tra il martirio subìto e le frecce della pestilenza scagliate dall'Eterno, ha fatto proporre quale data di esecuzione il 1449, quando Fabriano fu colpita dal contagio. Il tema della Madonna della Misericordia, con Maria che distende il mantello sotto cui cercano rifugio fedeli di ogni ceto, religiosi, membri di confraternite, laici, e tutti coloro che si affidano a lei, pur risalendo al XIII secolo, ha avuto la maggiore diffusione nel Tre e Quattrocento, frequentemente proprio sugli stendardi processionali. La presenza della città, come qui Fabriano, fedelmente riproposta, mostra la forte volontà di contestualizzare l'immagine in una realtà precisa e perfettamente riconoscibile. Esemplari in legno sono conservati in area marchigiana, umbra, laziale, siciliana, pugliese e sarda, e in Toscana a Firenze, Pisa, Siena e anche nel "contado".

Nei cortei venivano usati anche i crocifissi processionali, cioè delle croci con il Cristo a tutto tondo, spesso con un "fusciacco", cioè un parato compo-

[68] Cfr. Sebregondi, *La compagnia e l'oratorio di San Niccolò del Ceppo* cit., pp. 22-23, 49-51.
[69] Roma, Museo Nazionale del Palazzo di Venezia, inv. P.V. 7586. La tavola deriva da quella di Pietro di Domenico da Montepulciano, oggi al Musée du Petit Palais di Avignone.

sto da una striscia di tessuto distesa su un supporto, a formare una specie di baldacchino. Facevano parte degli arredi utilizzati nelle processioni anche mazze (cioè delle aste, solitamente lignee, con intagliato superiormente l'emblema della confraternita o la figura del santo titolare del sodalizio), lanternoni (vale a dire lumi portatili in legno o metallo chiusi da vetri, issati su aste) e insegne (cioè contrassegni lignei o metallici con l'emblema della confraternita) di cui ci sono rimasti esemplari di produzione seriale soprattutto sette e ottocentesca.

Oltre che dell'arte confraternale, è dunque proprio di questa produzione "minore" che bisogna salvaguardare la conservazione, poiché il mutare dei tempi minaccia seriamente di disperdere un patrimonio straordinario, strettamente connesso agli usi delle confraternite, di cui si rischia di perdere la conoscenza.

Glossario degli arredi confraternali

Arcibanco da compagnia, grande sedile generalmente rialzato, collocato negli oratori confraternali ai due lati della porta d'ingresso e destinato a chi ricopre le cariche.

Banda processionale, drappo in tessuto appeso a un'asta, usato per le processioni o, di colore nero, per i servizi funebri.

Bossolo, guaina in cuoio, assicurata a una cintura, in cui si inserisce l'estremità inferiore della croce processionale o dello stendardo nel corso delle processioni.

Bussolotto per elemosine, contenitore per la raccolta delle offerte costituito da un coperchio metallico, incernierato, con fessura centrale, corredato da un manico e da un sacchetto.

Croce penitenziale, croce decorata dagli strumenti della Passione e utilizzata nel corso della Settimana Santa.

Crocifisso processionale, croce di grandi dimensioni con il Cristo a tutto tondo, utilizzata nel corso delle processioni, spesso addobbata da un fusciacco.

Espositorio, base, solitamente lignea, per esporre reliquie od ostensori.

Fusciacco, parato composto da una striscia di tessuto distesa su un supporto, che forma una specie di baldacchino attorno al Cristo dei crocifissi processionali.

Insegna processionale, contrassegno ligneo o metallico con l'emblema di una confraternita, issata su un'asta e usata nelle processioni.

Lanterna (o Lanternone) processionale, lume portatile in legno o metallo chiuso da vetri, issato su un'asta.

Manganelle, sedili degli stalli (o scanni) che corrono lungo i lati lunghi delle confraternite, destinati ai confratelli.

Mazza processionale, asta, solitamente lignea, con intagliato superiormente l'emblema della confraternita o la figura del santo titolare del sodalizio.

Prospere, postergali degli stalli (o scanni) che corrono lungo i lati lunghi delle confraternite.

Residenza (o Tronetto per l'esposizione eucaristica), base di solito in legno riccamente intagliato e dorato, collocata sopra l'altare per l'esposizione del Santissimo.

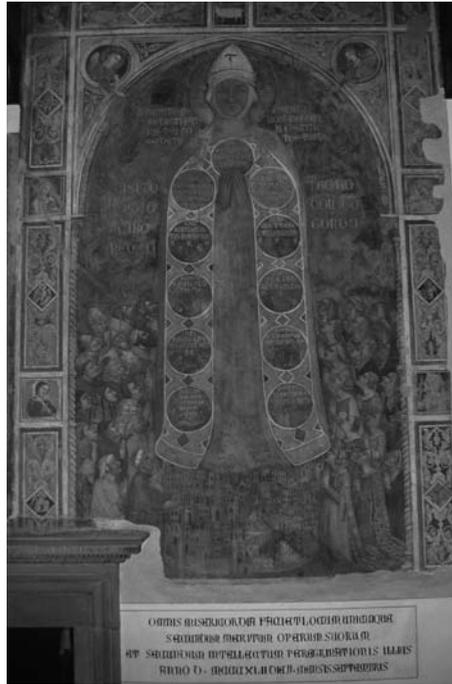
Stendardo processionale, gonfalone, solitamente in tela, teso su un'asta, che reca dipinti sui due lati santi titolari del sodalizio, spesso accompagnati dai membri della confraternita, raffigurazioni simboliche e narrazioni evangeliche. Quando su tavola, si trattava di due immagini – spesso di dimensioni ridotte – unite da una cornice.

Tabella di confraternita, tabellone ligneo in cui inserire le targhette coi nomi dei membri del sodalizio.

Tabella, strumento formato da una tavola lignea, con impugnatura, sulla quale battono maniglie di ferro o elementi in legno, utilizzato nel corso della Settimana Santa.

Traccola, strumento – costituito da una cassa armonica lignea che racchiude alcune lamelle flessibili, sfregate da ruote dentate mosse da una manovella – usato nel periodo pasquale in luogo delle campane.

1. Duccio di Buoninsegna, *Maestà Rucellai*, tempera su tavola, 1285; Firenze, Galleria degli Uffizi

2. Franz-Adolf von Stürler, *La Madonna di Cimabue condotta in processione a Santa Maria Novella*, olio su tela, 1859; Montauban, Musée Ingres

3. Cerchia di Bernardo Daddi (“Maestro di Barberino”?), *Madonna della Misericordia*, affresco, 1342; Firenze, Sala dell’Udienza della Misericordia, poi del Bigallo

4. Benozzo Gozzoli, *Pala della Purificazione*, tavola, Londra, National Gallery

5. Cosimo Rosselli, *La Madonna col Bambino, quattro santi e gli Innocenti*, tavola, 1475-1480 ca.; Berlino, Staaliche Museen

6. Andrea del Sarto, *Battesimo di Cristo*, affresco in terra verde, 1507-1508 ca.; Firenze, Chiostro dello Scalzo

7. Andrea del Sarto, *San Jacopo e due fanciulli membri della Compagnia di San Jacopo “del Nicchio”*, olio su tela, 1528-1529; Firenze, Galleria degli Uffizi

8. *Formella con l’emblema della Compagnia della Misericordia e del Bigallo nel periodo della loro unione (1425-1525)*; Firenze, Borgo la Croce

9. *Formella con l'emblema della Compagnia di Sant'Eligio dei Maniscalchi*; Firenze, via San Gallo, presso via delle Ruote

10. *Tipario da pane*; Cerqueto (Teramo), Museo Folkloristico

11. *Bussolotto per votazioni con la figura di san Sebastiano*, legno dipinto, seconda metà del sec. XVI, Buonconvento (Siena), Museo d'Arte Sacra della Val d'Arbia

12. Spinello Aretino, Stendardo raffigurante la *Maddalena in trono* per la compagnia di disciplinati di Santa Maria Maddalena di San Sepolcro, 1395-1400; New York, Metropolitan Museum

13. *Membro della Compagnia di San Niccolò del Carmine impegnato nella flagellazione*, 1431, miniatura in ASF, Capitoli di Compagnie religiose soppresse 439, c. 1r.

14. Santi Buglioni, *Annunciazione*, terracotta invetriata, 1520-1530 ca.; Firenze, Oratorio detto “di San Pierino”, via Gino Capponi

15. Santi Buglioni, *Confratello della Compagnia della SS. Annunziata*, terracotta invetriata, 1520-1530 ca.; Firenze, Oratorio detto “di San Pierino”, via Gino Capponi

16. Benedetto Buglioni, *San Giovanni Battista e due membri della confraternita detta dello Scalzo*, terracotta invetriata, 1520 ca.; Firenze, Museo del Chiostro dello Scalzo, via Cavour

17. Ignoto seguace di Lorenzo di Piero detto “il Vecchietta”, particolare della predella raffigurante *San Bernardino predica ai disciplinati*, tavola, 1444 circa; Siena, Pinacoteca Nazionale

18. Niccolò di Pietro Gerini, *Esequie di un confratello del sodalizio di Gesù Pellegrino*, tavola, 1404-1408; Firenze, Galleria dell’Accademia

19. Francesco Rosselli (attr.), *Supplizio di Girolamo Savonarola*, tavola, 1498; Firenze, Museo di San Marco

Gli archivi delle confraternite. Documentazione, prassi conservative, memoria comunitaria

di Marina Gazzini

Negli anni Cinquanta del secolo scorso Antonio Panella, rammentando l'iniziativa di una *Guida storica e bibliografica degli archivi e delle biblioteche d'Italia* inaugurata dallo Schiaparelli nel 1932 (ma ben presto arenatasi), auspicava un'indagine dei fondi ecclesiastici e la successiva compilazione di una guida in cui comparissero anche gli archivi delle «numerose associazioni religiose di laici, delle quali spesso non è rimasto nemmeno il ricordo». E aggiungeva: «Dove siano i loro archivi molte volte è ignoto, o tutt'al più si sa che i resti, come relitti di un naufragio, sono dispersi»[1].

Non poter disporre di un quadro completo delle numerose e diversificate esperienze confraternali, e dover fare i conti con un panorama archivistico disordinato, disperso e spesso inesplorato, sono appunto questi i primi problemi che ostacolano a tutt'oggi un discorso sistematico sulle fonti e sugli archivi delle confraternite.

L'impresa è resa ulteriormente impervia dall'ambigua e sempre mutevole natura giuridica degli enti confraternali e caritativi, alle volte giudicata pertinente alla sfera ecclesiastica, alle volte a quella civile[2], circostanza che ha influito naturalmente anche sulle politiche archivistiche succedutesi nel tempo, visto che gli archivi delle confraternite hanno potuto risentire della pratica e delle teorizzazioni dell'archivistica ecclesiastica, ma anche di quella laica, pubblica e privata[3].

Date queste premesse, non ci si meraviglierà se in questa sede non mi sarà possibile fissare troppi punti fermi e fornire dati complessivi e meno che mai definitivi, ma se mi limiterò a presentare alcune esemplificazioni sulle

[1] A. Panella, *Per una "Guida storica degli archivi ecclesiastici"*, in *Miscellanea archivistica Angelo Mercati*, Città del Vaticano 1952, Studi e testi 165, pp. 375-382.
[2] Cfr. A. Turchini, *I ' loca pia' degli antichi stati italiani fra società civile e poteri ecclesiastici*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVII secolo*, a cura di C. Nubola, A. Turchini, Bologna 1999, pp. 369-410.
[3] Cfr. M. Mombelli Castracane, *Gli archivi delle confraternite: problemi giuridici e proposte metodologiche*, in «Archiva Ecclesiae», 24-25 (1985-1986), pp. 111-128.

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online)

modalità di conservazione della documentazione confraternale e ad avanzare qualche proposta interpretativa sui processi di elaborazione di una memoria archivistica confraternale. Non esistendo – come detto – una letteratura esaustiva sull'argomento, procederò con una serie di casi riferentisi ad alcune realtà dell'Italia settentrionale, ed in particolar modo a quella lombarda, non perché quest'ambito geografico sia più rappresentativo di altri (ogni realtà è importante, e fa anche un po' storia a sé), ma semplicemente perché a me più noto e accessibile.

1. *La documentazione confraternale e i luoghi della sua conservazione*

Parlare di archivi significa ovviamente anche parlare di fonti. Come noto, in base ad una lunghissima tradizione, il termine "archivio" indica infatti sia il complesso documentario (ed in particolar modo gli atti attestanti giurisdizioni pubbliche e private), sia il luogo che materialmente conserva tali documenti[4]. Una dimostrazione dell'uso un po' generico della locuzione "archivio" cui spesso facciamo ricorso si ha ad esempio quando ci capita di affermare che l'archivio della tal confraternita è conservato nell'archivio della tal parrocchia.

Le numerosissime confraternite che, insieme ad altre forme comunitarie e societarie, componevano il tessuto della società medievale, produssero una documentazione molto ampia, finalizzata ad assolvere esigenze di gestione interna e a regolare i rapporti con l'esterno: ricordiamo soprattutto regolamenti interni (che per comodità indicheremo di seguito con il termine non del tutto proprio di "statuti")[5], matricole, libri di conto e altre scritture di amministrazione patrimoniale, ordinazioni capitolari, liste di assistiti, necrologi, inventari di beni e, ma più avanti nei secoli, mappe di possessioni fondiarie. Buona parte di questa documentazione è andata perduta, sia perché spesso redatta su carte volanti, "extravaganti" dal punto di vista della tradizione archivistica, sia perché solo tardi, dalla fine del Duecento in poi, si giunse ad una custodia sistematica del materiale documentario in sedi precise (per non contare poi delle dispersioni successive dovute allo scioglimento dei sodalizi, alle politiche di soppressione, all'incuria vera e propria).

[4] Cfr. A. Bartoli Langeli, E. Irace, *Gli archivi*, in *La città e la parola scritta*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1997 (Civitas europaea), pp. 401-428 (p. 401). Si vd. inoltre I. Zanni Rosiello, *Archivi e memoria storica*, Bologna 1987; H. Bautier, *Les archives*, in *L'histoire et ses méthodes*, a cura di Ch. Samaran, Paris 1961, pp. 1120-1166. Sul fronte degli archivi ecclesiastici e religiosi si vd. *Consegnare la memoria: manuale di archivistica ecclesiastica,* a cura di E. Boaga, S. Palese, G. Zito, Firenze 2003; A. Bartoli Langeli, N. D'Acunto, *Gli archivi come fonti. Considerazioni sul metodo*, in *La memoria dei chiostri*, Atti del Convegno, Castiglione delle Stiviere (MN), 11-13 ottobre 2001, a cura di G. Andenna, R. Salvarani, Brescia 2002, Cesimb, Studi e documenti, 1, pp. III-XI.

[5] Intorno all'uso impreciso del termine "statuto" per indicare la normativa regolante la vita interna delle confraternite, associazioni prive di poteri giurisdizionali sui loro stessi affiliati, si vd. in questo stesso volume quanto scrive C. Natalini, *Appunti sui* collegia religionis causa *nella dottrina civilistica tra Glossa e Commento*.

In questa nuova attitudine conservativa svolse spesso un ruolo determinante l'agganciamento ad un'istituzione ecclesiastica, monastica, conventuale, ospedaliera[6]. Ma le fonti che consentono una ricostruzione delle vicende degli organismi confraternali non sono ovviamente solo quelle redatte all'interno della confraternita stessa, ma spesso soprattutto quelle di promanazione esterna: privilegi pontifici e vescovili (approvazioni di regole, fondazioni e riforme, concessioni di indulgenze, autentiche di reliquie, consacrazioni di altari ed oratori), decreti di autorità pubbliche (signorili, ducali, comunali) riguardanti esenzioni e privilegi di vario genere, ma anche divieti di raduno onde evitare il pericolo di congiure, statuti cittadini e di altri centri minori, visite pastorali (a partire dal Quattrocento), catasti, atti notarili (testamenti, donazioni, negozi di gestione patrimoniale), scritture storiche. Alcune di queste fonti "esterne" venivano comunque conservate anche all'interno dell'archivio confraternale (è il caso ad esempio dei privilegi vescovili e papali), altre invece mantenevano pure nella loro collocazione archivistica la fisionomia "esterna" e fuori dagli archivi confraternali vanno cercate (le deliberazioni pubbliche stavano e stanno negli archivi pubblici). A questa documentazione si aggiungano fonti librarie – come libri liturgici e di preghiera, catechismi, sermonari, laudari –, sacre rappresentazioni e fonti iconografiche (miniature di decoro di statuti e codici; quadri ed altre opere d'arte di committenza confraternale). Spesso i documenti relativi alla vita della confraternita – statuti ed elenchi di confratelli, ma anche scritture diaristiche con ricordi di elezioni di ufficiali, di opere edilizie, di sacre rappresentazioni, o copie di conferme e privilegi ecclesiastici, di atti notarili comprovanti diritti di proprietà – confluivano all'interno di un unico codice, che in alcuni casi si distaccò dall'originaria sede di conservazione per confluire in raccolte diverse, in biblioteche pubbliche e private. Autonoma tradizione codicologica ebbero ancora le fonti librarie.

Naturalmente, non tutte le confraternite godono di questa ricchezza di testimonianze, anzi spesso di una confraternita nulla sappiamo più di un nome, di una data, di un avvenimento significativo. In ogni caso, pur con densità variabile, le confraternite italiane, e soprattutto quelle delle regioni centro-settentrionali, vantano una documentazione archivistica molto più abbondante e precoce che nel resto d'Europa.

I fondi documentari confraternali sono attualmente sparsi presso varie istituzioni conservative, laiche ed ecclesiastiche, pubbliche e private: archivi di stato, archivi comunali, archivi ospedalieri, archivi di istituzioni caritative, archivi diocesani, capitolari, parrocchiali, archivi di famiglie nobili, biblioteche con fondi documentari. L'età medievale vide infatti una compresenza di enti confraternali di origini disparate che, pur afferenti alla sfera della «reli-

[6] Fondamentale, qui come altrove, il quadro offerto da P. Cammarosano, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma 1991, pp. 249 sgg.

giosità delle opere»[7], dipendevano a seconda dei luoghi in misura più o meno vincolante dalle autorità ecclesiastiche o da quelle pubbliche locali, senza che comunque si realizzasse uniformità. Di certo, fu con il Concilio di Trento che si intensificarono le vertenze giurisdizionali fra autorità laica ed ecclesiastica per il controllo sui luoghi pii, dispute che, riproponendosi nel corso dei secoli, portarono alla distinzione fra consorzi elemosineri, considerati "laici" e pertanto soggetti al controllo regio (o ducale, o repubblicano), e confraternite devozionali, soggette alla Chiesa, una distinzione confermata all'atto dell'unificazione italiana e che in sostanza sussiste tuttora.

L'ambiguità giuridica dell'oggetto "confraternita"[8] – e più latamente di tutti i *loca pia* –, i continui riassetti istituzionali, giuridici e amministrativi sono importanti da ricordare perché influirono su vari aspetti della vita delle confraternite, tra cui le pratiche della conservazione archivistica. Diverse eredità storiche e territoriali, e la possibilità di risultare più o meno legati ad un organismo ecclesiastico, hanno fatto in modo che gli archivi degli enti confraternali siano stati e siano tutt'oggi soggetti sia a disposizioni del diritto canonico – che li colloca fra gli archivi "quasi privati" insieme a quelli capitolari e collegiatizi – sia alla normativa civile, che li inserisce fra le istituzioni di assistenza e beneficenza, pubbliche e private, gli archivi delle quali sono, per la nostra legislazione, enti di diritto privato[9]. Una parte degli archivi delle confraternite dipende dunque oggi dalle soprintendenze, un'altra è soggetta al controllo delle autorità della chiesa.

Va inoltre rilevato che anche quando risulti che una confraternita di origini medievali sia tuttora attiva – è il caso ad esempio della Scuola grande di San Giovanni Evangelista di Venezia[10] – è rara la sopravvivenza interna di un archivio contenente la documentazione più antica. Parte della documentazione è piuttosto conservata in quelli che la maggior parte della legislazione regionale del nostro paese chiama «archivi storici di interesse locale» (ovvero archivi che sono stati prodotti da quegli attori che hanno agito in ambito

[7] O alla «spiritualità dell'azione» (A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Parigi 1975, tr. it. Milano 1978, pp. 72 sgg. e 117 sgg.). Sul dibattito sorto intorno ai due termini si vd. G.G. Merlo, *Spiritualità e religiosità*, in *La spiritualità medievale: metodi, bilanci, prospettive*, «Studi medievali», 28 (1987), pp. 41-48.

[8] Ambiguità già percepita dai contemporanei: si vd. il citato contributo di Natalini, *Appunti sui* collegia religionis causa *nella dottrina civilistica tra Glossa e Commento*, in questo stesso volume.

[9] Sebbene la giurisprudenza spesso si discosti dalla dottrina e quindi il valore pubblico o privato di un archivio non sia di facile definizione, in generale si riconoscono come pubblici gli archivi di quelle istituzioni che godono dello *ius imperii* e che, di conseguenza, sono nella condizione di emettere regole che disciplinano la vita dei cittadini. Sono archivi privati quelli dei conventi, dei monasteri, delle parrocchie, delle confraternite, delle famiglie, degli ospedali ma anche gli archivi delle città infeudate e di quelle dipendenti direttamente dall'autorità centrale, con l'eccezione però del valore "pubblico" dei documenti in essi conservati quando redatti da un notaio o sottoscritti da un notaio. Cfr. E. Lodolini, *Archivistica. Principi e problemi*, Milano 1995, pp. 159-160.

[10] La scuola si è dotata di un sito web dove illustra la sua storia e le sue attività: si vd. URL <http://www.scuolasangiovanni.it/>.

locale); parte – e non di poca importanza – si trova anche negli archivi di concentrazione a livello delle capitali degli antichi stati italiani o a livello di province o di istituzioni ecclesiastiche di rango superiore[11].

Le nostre informazioni in proposito sono oggetto di costante aggiornamento, grazie a poderosi interventi di censimento, catalogazione, riordino, ed ora informatizzazione del patrimonio documentario[12]. All'interno del nostro orizzonte geografico – l'Italia settentrionale – sono degne di segnalazione alcune iniziative legate soprattutto agli archivi degli enti ecclesiastici. In Piemonte si è di recente concluso un censimento degli archivi parrocchiali del Distretto Pastorale Torino Sud-Est dell'Arcidiocesi di Torino (comprendente le province di Torino, Cuneo e Asti) voluto dalla Diocesi di Torino e dalla Soprintendenza Archivistica per il Piemonte e la Valle d'Aosta, dal quale è emerso numeroso materiale confraternale, non solo medievale ovviamente, fino ad oggi poco conosciuto se non del tutto ignoto[13]. In Lombardia dal 1997 la Regione Lombardia e l'Archivio di Stato di Milano hanno promosso *Lombardia storica*, portale regionale per le risorse storiche e archivistiche[14]. Il portale contiene una sezione, *Archivi storici della Lombardia – PLAIN*: tra i vari percorsi della sezione, quello dei Profili istituzionali conduce ad una pagina specificamente dedicata alle Confraternite con collegamento ai diversi soggetti produttori sparsi sul territorio lombardo e ai rispettivi fondi archivistici[15]. In Veneto dal 1996 è in corso il progetto «Informatizzazione degli archivi storici ecclesiastici» – denominato *Ecclesiae Venetae* in omaggio alla tradizione storiografica ecclesiastica locale[16] – consistente nel censimento ed inventariazione informatizzata degli archivi delle diocesi venete grazie all'iniziativa congiunta del Ministero per i Beni e le Attività Culturali e della Regione del Veneto, e d'intesa con le Curie vescovili del Veneto. Nella banca dati, di circa 67.000 schede, emerge pure la documentazione di confraterni-

[11] Mi permetto di rimandare al quadro da me offerto in *Confraternite religiose laiche,* in *Reti medievali*, Repertorio, Firenze, Reti medievali - Firenze University Press, 2004 <http://www.rm.unina.it/repertorio/confrater.html>.

[12] Sulle iniziative digitali in campo archivistico cfr. A. Melloni, *Archivi storico-religiosi e strumenti di lavoro. Problemi ed esperienze di coniugazione di tecnologia e ricerca in Italia*, in *Le carte della memoria. Archivi e nuove tecnologie*, a cura di M. Morelli, M. Ricciardi, Roma-Bari 1997, pp. 129-143; e il più generale ma recente S. Vitali, *Passato digitale. Le fonti dello storico nell'era del computer*, Milano 2004.

[13] L'indagine, che ha coinvolto 104 parrocchie, è stata affidata alle archiviste Marinella Bianco, Rosanna Cosentino, Teresa Torricini, Ilaria Curletti, la quale ultima ringrazio vivamente per le informazioni fornitemi in proposito. Copie del censimento sono depositate presso la Curia Arcivescovile di Torino e presso la Soprintendenza archivistica del Piemonte/Valle d'Aosta. Segnaliamo inoltre che è attualmente in corso il censimento degli archivi parrocchiali in altri distretti pastorali dell'arcidiocesi torinese.

[14] URL <http://www.lombardiastorica.it/>.

[15] URL <http://plain.lombardiastorica.it/index.php?page=view_profi&id=MIDL000105>.

[16] URL <http://siusa.archivi.beniculturali.it/cgi-bin/pagina.pl?RicProgetto=ev>. Sul progetto vd. F. Cavazzana Romanelli *Il progetto "Ecclesiae Venetae". L'inventariazione di cinque archivi diocesani del Veneto*, in «Reti Medievali. Rivista», 1 (2000/1) Materiali <http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/mater/Cavazzana.htm>.

te, “scuole” e associazioni. Sono attualmente consultabili in rete gli archivi delle diocesi di Venezia, Padova, Vicenza, Treviso, Verona, Vittorio Veneto[17]. È doveroso, infine, segnalare anche l’esperienza della regione Puglia, in quanto unica specificamente incentrata sugli organismi confraternali. Sulla scorta del censimento delle confraternite effettuato dall’Università degli Studi di Bari e dal Centro Ricerche di Storia Religiosa in Puglia, la Soprintendenza archivistica per la Puglia ha infatti avviato dal 1989 un progetto di censimento sugli archivi confraternali della documentazione conservata dalle confraternite pugliesi[18].

2. *La memoria archivistica confraternale*

Fissate alcune coordinate di orientamento sulla natura degli oggetti studiati, è giunto il momento di concentrarci su una serie di problematiche volte a ricostruire le tappe attraverso le quali, tra medioevo ed età moderna, le comunità confraternali procedettero a conservare il proprio materiale documentario, e a comprendere quale significato questa operazione assunse nella costruzione dell’identità dei gruppi confraternali.

Nonostante le inevitabili varianti locali, ritengo possibile individuare alcune tappe di un processo, più o meno comune, che portò alla conservazione delle scritture confraternali e alla loro organizzazione. Due momenti fondamentali di questo processo furono i secoli XIII e XVI quando, rispettivamente, cominciarono ad affermarsi le due funzioni dell’archivio che, senza nessuna pretesa di adesione a canoniche categorie della disciplina archivistica, torna qui comodo definire “archivio deposito” e “archivio memoria-fonte”.

2.1 *L’archivio come deposito (secoli XIII →)*

Il Duecento rappresenta senz’altro uno spartiacque, per il valore che assume nella storia confraternale e documentaria assieme. Come noto, tanto il movimento confraternale quanto la produzione documentaria conobbero un incremento proprio con il passaggio dal XII al XIII secolo. Il Duecento poi, anche dal punto di vista della sistematizzazione archivistica pubblica è stato parimenti ritenuto un’età cruciale[19]. Nel caso della legislazione archivistico-ecclesiastica ricordiamo invece che fu soprattutto il Trecento a conoscere la promulgazione di disposizioni canoniche relative alla redazione di inventari e di norme particolari sui documenti da conservare, sui loro custodi e sul loro uso, dopo che queste avevano cominciato ad essere sempre più fittamente

[17] URL <http://siusa.archivi.beniculturali.it/cgi-bin/pagina.pl?RicVM=percorsi&RicProgetto=ev>.
[18] I notevoli risultati del censimento sono consultabili all’URL <http://www.centroricerche distoriareligiosainpuglia.it/>.
[19] E. Lodolini, *Lineamenti di storia dell’archivistica italiana. Dalle origini alla metà del secolo XX*, Firenze 1991, pp. 27 sgg.

ricordate nelle legislazioni particolari (costituzioni, decreti di capitoli generali) degli ordini monastici e mendicanti[20].

Sia che risentissero delle abitudini ecclesiastiche, sia che respirassero il clima laico, le confraternite cominciarono dunque non a caso a dotarsi di archivi, e a lasciare specifiche disposizioni in proposito, proprio nel corso dei secoli XIII e XIV.

Tracce dell'esistenza di un archivio medievale si possono rinvenire negli statuti, nei libri di conto, negli inventari delle confraternite. Le attestazioni crescono con il procedere dei secoli. La prima che abbiamo reperito per l'ambito lombardo risale alla seconda metà del Duecento. Dal libro mastro del 1272 del Consorzio della Misericordia di Bergamo, il maggiore ente confraternale della città lombarda caratterizzato tra l'altro da un'invidiabile continuità istituzionale (dal XIII al XX secolo), veniamo infatti a conoscenza del fatto che i documenti e i registri della confraternita, oltre a vari oggetti di uso liturgico, erano conservati in un arcabanco dotato di due serrature collocato presso il coro della cattedrale cittadina, San Vincenzo, dove i confratelli si riunivano almeno due volte al mese[21]. Gli statuti confraternali, redatti pochi anni prima (risalgono al 1265, anno di fondazione del consorzio) non menzionano tuttavia quali criteri informassero la custodia dei quei «libros, cartas et instrumenta» che il ministro e i massari della confraternita ogni anno, allo scadere del loro mandato, avrebbero dovuto consegnare ai loro successori. Al capitolo IV, *De ministro et consiliariis et eorum offitiis*, leggiamo che

> minister autem et massarii precedentis anni assignent et dent novo ministro et novis massariis omnia que habent pro congregatione, videlicet libros, cartas et instrumenta, denarios et elimosinas et omnia que huic operi pertinere noscuntur[22].

Anche negli altri statuti delle confraternite bergamasche di età medievale non compare alcun riferimento specifico all'archivio dell'ente ma, e solo in due casi, ci si limita a raccomandare che i libri, i registri e le carte sciolte stessero «penes ministrum seu canevarium»[23].

[20] Cfr. G. Badini, *Archivi e chiesa. Lineamenti di archivistica ecclesiastica e religiosa*, Bologna 1989, pp. 25-26; E. Boaga, *Gli archivi ecclesiastici nel diritto canonico*, in *Archivi e chiesa locale. Studi e contributi*, a cura di F. Cavazzana Romanelli, Venezia 1993, pp. 51-66 (pp. 52-53); V. Monachino, *Introduzione,* in *Guida degli Archivi diocesani d'Italia*, I, Roma 1990, p. 14.

[21] Biblioteca Civica Angelo Mai di Bergamo, Archivio del Consorzio della Misericordia (d'ora in poi Archivio MIA), armadio XL, cit. in G. Locatelli, *La casa della Misericordia di Bergamo*, in «Bergomum», 25 (1931), pp. 124-148 (pp. 124-126).

[22] Archivio MIA, ms. 937, f. 6v. La regola della Misericordia bergamasca è stata oggetto di due recenti edizioni: L.K. Little, *Libertà, carità, fraternità: confraternite laiche a Bergamo nell'età del comune*, (Smith College, Northampton MA, 1988), Bergamo 1988, edizione degli statuti a cura di S. Buzzetti, ricerca codicologica di G.O. Bravi, (a p. 116 il brano citato); *La matricola femminile della Misericordia di Bergamo (1265-1339)*, a cura di M.T. Brolis, G. Brembilla, M. Corato, École Française de Rome, Perugia 2001, (citaz. alle pp. 73-74).

[23] Così ad esempio nella regola del Consorzio di Sant'Alessandro in Colonna (1363); similmente si legge nella regola del Consorzio della Misericordia di Nembro e di Alzano superiore (1326). Little, *Libertà, carità, fraternità* cit., pp. 212 e 189.

Nel 1294 l'arcabanco della Misericordia in San Vincenzo, divenuto troppo piccolo per l'aumentato volume delle carte e degli altri oggetti, venne affiancato da un grande scrigno in noce[24]. Anche questa soluzione venne presto superata. L'archivio confraternale nel 1301 venne trasferito nella nuova sede, una casa in Sant'Eufemia, che nel frattempo i rettori della Misericordia avevano acquistato.

Già si impongono alcune considerazioni. Anzitutto che le fonti più disponibili – perché su queste si è proficuamente incentrata l'attenzione degli studiosi – ovvero gli statuti, non sempre contengono informazioni preziose. Viene tuttavia spontaneo osservare che se negli statuti confraternali duecenteschi non vengono riportate indicazioni di questo genere, è probabilmente dovuto al fatto che siamo ancora in una fase in cui predomina l'interesse religioso e "sociabilizzante" (per usare un termine imprestato dal lessico sociologico francese). La sopravvivenza di fondi documentari duecenteschi anche abbastanza ricchi dimostra però che le carte potessero essere conservate ordinatamente dagli interessati, pur in assenza di dichiarate procedure formali e giuridiche. Se riconosciamo dunque la confraternita, come ogni altro ente, quale «produttore d'archivio»[25], dobbiamo altresì ammettere che questo archivio potesse venire conservato da altri, ovvero da chi aveva l'autorità di amministrare l'ente, ad esempio un istituto ecclesiastico, o di redigere in pubblica forma la sua documentazione, ovvero un notaio. Nel momento in cui però la confraternita acquisiva una propria autonomia, grazie ad esempio al trasferimento in una sede indipendente e stabile e ad un riconoscimento da parte delle autorità ecclesiastiche, l'archivio la seguiva: le vicende confraternali e quelle archivistiche sono quindi strettamente agganciate.

Proseguiamo cronologicamente. Dal Trecento, e via via più frequentemente, gli statuti confraternali cominciano a presentare indicazioni mirate in tema di conservazione archivistica, forse perché in questo periodo emerge accanto a quello spirituale l'aspetto caritativo e quindi economico ed aumentano le necessità di gestione patrimonale da parte di enti che grazie a lasciti e donazioni cominciano ad acquisire una certa consistenza; ovvero, tradotto in termini documentari, aumentano le scritture di cui si ritiene opportuno tenere conto.

Passiamo ad alcuni esempi. Nel testo trecentesco (anni Trenta del secolo) della regola dei disciplinati di Cuneo compare una rubrica, la IX, intitolata *De officio massariorum*, in cui fra il resto si precisa che

> predicti (...) massarii (...) debeant custodire sigillum privilegia et instrumenta tam domui tam hospitali pertinencia in una cassa duas claves habente quarum una teneatur per rectorem dicte fraternitatis et allia per massarios supradictos[26].

[24] L'archivio viene descritto in un inventario dei beni confraternali redatto nel 1295, il primo ed unico sino al 1857. Archivio MIA, ms. 937, ff. 17r.-20v.

[25] Cfr. E. Lodolini, *Storia dell'archivistica italiana. Dal mondo antico alla metà del secolo XX*, Milano 2001, pp. 60 sgg.

[26] Gli statuti, conservati presso l'Archivio dell'Ospedale Civile di Santa Croce di Cuneo, sono stati

La medesima disposizione è ripetuta nella versione volgare cinquecentesca degli statuti, sempre al capitolo IX:

> Anchora li dicti massari (...) debiano guardare li sigilli, bolle, privilegi, e instrumenti de la dicta Casa, e de l'hospitale, in una capsa che habia doe chiave, de la quale l'una tegna lo rectore, e l'altra li massari[27].

Negli statuti quattrocenteschi di alcuni luoghi pii milanesi leggiamo quanto segue. Nel 1421 i membri della Scuola dei Vecchi e dei Giovani di San Giovanni sul muro stabiliscono

> ad utilitatem pauperum (...) quod omnes scripture pertinentes dictis scolis et liber rationum scole non moveantur de sacristia sed omnia teneantur sub duabus clavibus, una remaneat uni caneparío, altera alteri ut omnia bona conserventur et spetialiter instrumenta investiturarum et confessionum notentur per quos notarios tradita sunt quibus anno et die et alia importantia similiter[28].

Le scritture e i libri di conto della scuola, che raccoglieva gli abitanti della vicinia, sarebbero dunque stati conservati nella sagrestia della chiesa presso la quale si riuniva la confraternita e tenuti sottochiave; in più, degli istrumenti notarili si sarebbe tenuto un elenco dei notai e delle date di redazione. L'anno seguente vengono aggiunti alcuni capitoli grazie ai quali veniamo a conoscenza del fatto che i documenti erano conservati in uno *scripnum*, sempre chiuso a chiave, ove andavano riposti anche gli statuti e le nuove ordinazioni della confraternita.

> Super scripno scripturarum scole stent semper due claves, una penes caneparium qui pro tempore erit, alia apud unum consiliariorum eligendorum ne aliquid perdatur (...) In scripno predicto stet semper liber iste in quo scribantur ordines presentes et presenti facti per scolares et fiendi Deo dante pro conservatione istius scole[29].

Il terzo capitolo degli statuti datati 1422 del Consorzio della Misericordia, all'epoca il maggiore ente caritativo cittadino, è dedicato al problema della memoria documentaria dei beni posseduti e della memoria archivistica di questi documenti.

editi da P. Camilla, *L'ospedale di Cuneo nei secoli XIV-XVI. Contributo alla ricerca sul movimento dei Disciplinati*, Cuneo 1972 (p. 216 la citazione del brano).

[27] *Ibid.*, p. 217. È bene però ricordare che entrambi gli statuti – tre e cinquecenteschi – sono conservati in copia tarda settecentesca.

[28] Archivio dei Luoghi Pii Elemosinieri di Milano - Azienda di Servizi alla Persona Golgi-Redaelli (ex Amministrazione delle II.PP.A.B., ex E.C.A.) – d'ora in poi ALPEMi – Statuti, n. 3, edito in M. Gazzini, *Solidarietà viciniale e parentale a Milano in età viscontea: le "scole" di S. Giovanni sul Muro a porta Vercellina*, in *L'età dei Visconti. Il dominio di Milano fra XIII e XV secolo*, a cura di L. Chiappa Mauri, L. De Angelis Cappabianca, P. Mainoni, Milano 1993, pp. 303-330, pp. 326-328 (ora in Ead., *Confraternite e società cittadina nel medioevo italiano*, Bologna 2006, pp. 227-255).

[29] *Ibid.*

> Item, ne aliquid per oblivionem negligatur quod verti possit in pauperum dampnum, omnia bona tam mobilia quam immobilia, que in vita alicuius vel aliquorum dabuntur seu in extremis relinquentur prelibate congregationi Misericordie egenis eroganda, conscribantur spetialiter in aliquo libro autenticho per aliquem prefate congregationis ad hoc deputatum. Et omnia testamenta, donationes et instrumenta facta per quamcumque personam pro comuni pauperum utilitate redigantur in publicam formam et gubernentur in aliqua techa seu capsa bene clausa ut, quotienscumque necesse fuerit uti eis, valeant reperiri[30].

Concludiamo la nostra carrellata di esempi con il Veneto del primo Cinquecento. A Padova, il 6 gennaio 1506 il capitolo della confraternita devozionale laica di Santa Maria della Carità, importante ente elemosiniere sorto alla fine del XIV secolo, approvò una serie di norme che dovevano regolare l'attività del fattore e quella del suo sottoposto. Tra l'altro, si prescrive che il fattore generale

> sia tenuto et obligato presentare et dare in nota ogni segonda domenega del mexe tuto quello haverà facto, cusì in scuodere come in pagare, ita et taliter che chiaramente se cognosa tuto quello averà quelo mese exequido saldando ogni soa raxone et, se danari ge havanzase, tuti siano mesi in una caxa su bona custodia, la qual habia tre chiave, una de le quale sta apresso el guardian che per tempo sarà, l'altra apresso uno dei nostri sindici e l'altra apresso uno de li dispensadori (el più vechio), né may possa fir tolto tal danari senza presentia dei predicti tri, over de altri tri officiali.

Si specifica poi che nella stessa cassa deve essere conservato un libro dove il *guaderniero* della fraglia è tenuto a registrare le eventuali somme di denaro affidate al fattore e prelevate dalla solita cassa

> et de tute queste cosse sia tenuto el guaderniero nostro che serà per tempo ellecto tegnire uno legale conto in su uno libro da far comprado per la fraya, da esser colochato ogni seconda domenega in la cassa dove se meterà i danari, né may dicto libro se possa portare da luogo a luogo né quello adoperare.

Il registro può essere infatti prelevato dalla cassa e utilizzato solo ogni seconda domenica del mese per la registrazione dei conti

> et perché tenir se possa tal conti volemo che el guadernero nostro ogni dicta segonda domenega del mexe vegnir debia per scriver tal cossa in libro e, se per caxo fosse impedito, suplire debia uno de li altri sindici over savi[31].

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Possiamo pertanto già avanzare una serie di considerazioni sulla prassi archivistica delle confraternite tardo-

[30] ALPEMi, Statuti, n. 2; ed. *Statuti dei Luoghi Pii Elemosinieri amministrati dall'ente comunale di Assistenza di Milano*, a cura di A. Noto, Milano 1948, p. 12.

[31] Archivio di Stato di Padova, Scuola di Santa Maria della Carità, reg. 237 (1501-1529), cc. 16v-17r (6 gennaio 1506). Ringrazio Francesco Bianchi per la segnalazione. Per un altro esempio coevo padovano cfr. G. De Sandre Gasparini, *La confraternita di S. Giovanni Evangelista della morte in Padova e una 'riforma' ispirata dal vescovo Pietro Barozzi (1502)*, in *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*, Padova 1970, pp. 765-815 (p. 795).

medievali dell'Italia settentrionale. Anzitutto notiamo come norme simili compaiano in realtà geografiche e politiche differenti (si passa dalla contea angioina piemontese alla Lombardia comunale e poi ducale, alla Repubblica Veneta) a indicare come tali pratiche fossero diffuse. D'altronde è noto che i testi statutari delle confraternite venivano spesso redatti sulla base di canovacci comuni, circolanti da una regione all'altra. Niente di più facile quindi di trovare disposizioni che alle volte sembrano ripetersi parola per parola.

I documenti e i negozi della confraternita vengono sovente registrati entro cartulari, entro codici (simili ai *libri iurium*), o sui libri di conto, affinché non se ne perda memoria. Gli statuti descrivono archivi custoditi in casse, alle volte in armadi, chiusi da più chiavi affidate a officiali diversi della confraternita: il priore, il massaro, i consiglieri, il canevaro, il fattore. Non si fa menzione, almeno negli esempi riportati, della funzione conservatrice eventualmente assunta da un notaio, figura che invece in età moderna svolgerà di frequente mansioni archivistiche proprio nei medesimi enti[32]. Si afferma inoltre un principio di conservazione e al tempo stesso di segretezza dei documenti consorziali.

Se i casi citati non sono eccezionali, al tempo stesso non rappresentano nemmeno la regola. Non tutti gli statuti confraternali delle realtà considerate recano disposizioni simili. Nessun obbligo dunque imponeva ai redattori dei testi statutari di contemplare norme come quella della conservazione del materiale documentario. In questo contesto, fatto di circolarità di esperienze e quindi di analogie, ma anche di autonomia (non sono ancora i tempi del controllo ferreo della chiesa tridentina), comincia comunque a diffondersi la consapevolezza della necessità di custodire in maniera sicura i documenti e più in generale le scritture pertinenti alla vita e all'attività del sodalizio. I tempi e i modi coincidono un po' ovunque e questo perché riflettono analoghe strategie dei poteri pubblici ed ecclesiastici, che vedono anch'essi in tutta Europa spingere a partire soprattutto dal Trecento alle riorganizzazioni documentarie e alle secretazioni[33].

La conservazione delle scritture confraternali in questa fase tardomedievale appare passiva: i pezzi, giudicati utili ma non utilizzati, sono semplicemente custoditi e protetti, in scrigni e casse[34]. Scrigni e armadi trovano collocazione in chiese, ospedali, qualora la confraternita sia loro legata, o nella stessa sede confraternale. Le mansioni archivistiche sono assegnate ai massari, ai canepari, ai guardiani, ovvero a personale con compiti vari di gestione e amministrazione.

Più raramente documentata è invece una forma di conservazione esposta che riguardava in special modo bolle di indulgenza, autentiche di reliquie, elenchi di legati testamentari, narrazioni di miracoli. Un bell'esempio di que-

[32] Vd. *infra*, par. 2.2.
[33] Lodolini, *Storia dell'archivistica italiana* cit., pp. 60-92.
[34] Bartoli Langeli, Irace, *Gli archivi* cit., p. 406.

sta modalità conservativa è fornito dall'archivio della confraternita valtellinese della Beata Vergine Assunta di Morbegno, diocesi di Como, che conserva una serie di pergamene destinate all'appensione nella chiesa del sodalizio [fig. 1]: si tratta di indulgenze, privilegi e di narrazioni di miracoli, in latino ed in volgare, risalenti all'ultimo decennio del Quattrocento[35]. I documenti venivano mostrati sia in originale sia in copia, e spesso all'interno di *narrationes* esplicative dei documenti medesimi. Essendo pensati per l'esposizione queste scritture dovevano rispettare anche criteri grafici: quanto la produzione documentaria potesse risultare condizionata lo leggiamo in una nota presente nel protocollo di imbreviature del notaio della curia di Como, Gaspare Orchi, in cui si chiede una copia degli «obblighi e indulgenze concesse (...) a tutti quelli che sono descritti nella compagnia del Santissimo Sacramento» che fosse «in carta pigorina in bella littera et forma, acciò si possino mettere in tavoletta»[36].

Si trattava evidentemente di una forma di comunicazione scritta che in questo modo si legava alla sfera dell'oralità e dell'immagine[37]. Le differenti modalità conservative delle carte del sodalizio rispondevano a diverse esigenze. Da un lato era necessario garantire la verificabilità di determinati documenti, quali autentiche di reliquie o legati pii, come ricorda nel 1579 il visitatore apostolico Giovanni Francesco Bonomi[38]:

> In loco ubi administratores congragari solent tabella sit ad parietem appensa in qua legatorum omnium quae sodalitati aut hospitali piove loca relicta et onerum omnium quae illi quavis ratione sunt, imposita, capita strictim descripta sint, certim etiam anni temporibus, a quibus illa vel exigensa vel persolvenda sunt, diligenter adnotatis.

Dall'altro l'esposizione di documenti alla fruizione comunitaria era funzionale alla costruzione della memoria del gruppo confraternale. I miracoli legati all'apparizione della Madonna e le loro *narrationes*, certificati tra il giugno e l'agosto del 1493, sono infatti concomitanti ai lavori della fabbrica di una nuova chiesa per la confraternita dell'Assunta, e la devozione viene significativamente associata a offerte pecuniarie o ad opere prestate nella fabbrica stessa: nella descrizione dei miracolati leggiamo ad esempio che

> tuti doi <ovvero due malati> dopoi furono liberati hano laborati ala fabbrica de la Madona

[35] R. Pezzola, *Et in arca posui. Scritture della confraternita della Beata Vergine Assunta di Morbegno diocesi di Como*, Morbegno (CO) 2003, pp. 117 sgg. I documenti sono trascritti alle pp. 129-146.
[36] Protocollo di imbreviature di Gaspare Orchi, notaio della curia vescovile di Como (1550-1551) conservato in Archivio storico della diocesi di Como, Mensa vescovile, volumina parva, 35, c. 32, 1r.; cit. in Pezzola, *Et in arca posui* cit., p. 118.
[37] A.Petrucci, *il volgare esposto: problemi e prospettive*, in «Scrittura e civiltà», 22 (1998), pp. 235-248.
[38] Pezzola, *Et in arca posui* cit., p. 219. Sulla figura di questo prelato, collaboratore di Carlo Borromeo nell'opera di riforma cattolica nelle diocesi dell'Italia del nord vd. *infra*, nota 47.

o ancora

> vedendo lui <cioè l'infermo> lo laborerio che da fare cercha quela fabrica, ha partecipato lui con certi frati et ha abiuto la dispensa et ha distribuito quelo core dargento in uno floreno de reno lo quale ha oferto a dicta Madona, et statim fato questo fu liberato <dalla malattia>[39].

Ovviamente, l'invenzione dei miracoli e la loro narrazione non ebbero una funzionalità meramente interna, ma servirono all'affermazione del gruppo confraternale, al suo accreditamente presso la comunità locale. Un'eco dei miracoli si trova ad esempio in un testamento di poco successivo: il 29 novembre 1500 Bertramo Guarinoni elegge sua sepoltura la chiesa di San Lorenzo o di Santa Maria

> nuper constructa per scholares seu disciplinos venerabilis schole seu societatis seu congregationis appellate Disciplinorum de Morbenio (...) ubi fiunt miracula et ubi confluunt innumere gentes et consequandas gratias et ibi eriguntur et sanantur claudii et alii infirmi, ceci illuminantur et alie infinite gratie reportantur[40].

Nel momento in cui un archivio confraternale è composto da documenti secretati e da documenti esposti, i suoi confini fisici si dilatano: non lo racchiudono una cassa, un armadio, una stanza, ma l'intero plesso confraternale. In tal modo, la memoria della confraternita, resa visibile e pubblica, si lega a quella della comunità intera che la ospita.

2.2 *L'archivio come "memoria-fonte" (secoli XVI →)*

Se vogliamo soffermarci su questo dato – ovvero dell'archivio come fonte della memoria – sarà necessario procedere ancora di qualche secolo. Anche in ambito archivistico confraternale, il XVI secolo rappresentò una svolta[41]. È da questo momento infatti che sembra distinguersi la figura dell'archivista da quella del massaro, che uno o più locali vengono dedicati esclusivamente alla conservazione delle carte e dei documenti dell'ente, e che vengono redatti inventari o repertori delle scritture d'archivio. Ai documenti d'archivio ci si rivolge poi non solo con finalità giuridiche ma anche con intenti storiografici: qui si cerca di attingere notizie sulle origini, quanto più antiche possibili, della confraternita. Comincia dunque ad affacciarsi anche in ambito confraternale una consapevole utilizzazione culturale dell'archivio[42], percepito ora

[39] Archivio Storico della Confraternita dell'Assunta di Morbegno (d'ora in poi ASCAM), Pergamene 9 e 10, edite in Pezzola, *Et in arca posui* cit., pp. 144-146.
[40] ASCAM, Pergamene, 14; ed. Pezzola, *Et in arca posui* cit., p. 157.
[41] Badini, *Archivi e chiesa* cit., p. 26; Boaga, *Gli archivi ecclesiastici* cit., pp. 53-54.
[42] Questa finalità culturale era ben presente già in epoca medievale presso altri enti produttori di archivi, dai comuni ai monasteri, per la nota attenzione di alcuni cronisti verso l'elemento documentario. G. Arnaldi, *Cronache con documenti, cronache "autentiche" e pubblica storiografia*, in *Atti del convegno internazionale tenuto in occasione del 90° anniversario della fondazione dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, ISIME, I, Roma 1976, pp. 351-374 (ora in *Le scritture*

nella sua “doppia anima”, amministrativa e storica[43]. Il gruppo che si identifica nella confraternita inizia infatti a costruire consapevolemente il proprio prestigio intorno alla memoria del sodalizio di cui fa parte.

Facciamo ancora una volta parlare le tracce documentarie rimaste che sono – avvertiamo – sparse, di non immediato riperimento (vanno spesso rintracciate all’interno dei libri di conto) e ancora tutte da studiare.

Grazie alle descrizioni cinque e seicentesche delle sedi dei maggiori *pia loca* sappiamo che all’epoca queste disponevano di locali per il rettore, il contabile (*rationator*), il tesoriere, il cancelliere, il dispensiere, l’archivista; di sala delle riunioni; di un oratorio, di magazzini per la conservazione dei cereali, del vino, del riso e del sale da destinare ai poveri, del forno.

La più antica descrizione di un archivio confraternale milanese tenuto in un locale apposito e distinto da altre funzioni risale al 1575. Nel dicembre di quell’anno venne infatti fatto redigere un inventario di tutti i beni immobili posseduti dalla scuola di San Giuseppe, confraternita eretta nel 1503 da alcuni fedeli che, seguaci del culto introdotto in città dai francescani, intendevano recitare preghiere in comune e aiutare i poveri tramite la distribuzione di elemosine. Da questo inventario risultano un oratorio sito in contrada Ondegardi «dove a Dio piacendo, dovrà costruirsi la nuova chiesa, il quale oratorio e casa sono dedicati a san Giuseppe», un campanile con due campane, una sala capitolare con attiguo locale per l’archivio, locali per l’abitazione del cappellano residente e altri locali per i cappellani ebdomadari; altri siti per il *negotiorum gestor*, un locale per la distribuzione delle elemosine, un solaio per il grano e una cantina per il vino. Viene inoltre descritto l’arredamento delle singole stanze. Nel «loco archiviale» si trovava «un vestaro di pecchia», ovvero un armadio di legno per le scritture e i libri della confraternita, un cassone grande vecchio, una panchetta lunga per sedere, un quadro vecchio in tela di Fiandra, tre sigilli di san Giuseppe, uno d’argento per sigillare cera, gli altri di ferro per sigillare metalli[44].

La data dell’inventario – 1575 – non è casuale. Proprio in quegli anni l’arcivescovo di Milano Carlo Borromeo, forte della sua formazione giuridica e dell’esperienza fatta come segretario presso lo zio papa Pio IV, emanava una

del comune. Amministrazione e memoria nelle città dei secoli XII e XIII, a cura di G. Albini, Torino 1998, pp. 121-140); G. Ortalli, *Cronache e* documentazione, in *Civiltà comunale. Libro, scrittura, documento*, Atti del convegno, 1988, pp. 507-539; G.M. Varanini, *Le origini del comune nella memoria storica del tardo Medioevo italiano. Appunti*, in *Comuni e memoria storica. Alle origini del comune di Genova*, Atti del Convegno, Genova 24-26 settembre 2001, Genova 2002, pp. 89-111. Una recente messa a punto problematica e storiografica si ha in *La mémoire des origines dans les institutions médiévales*, Atti del Convegno, Roma 6-8 giugno 2002, in «Mélanges de l’École française de Rome», Moyen Âge 115/1 (2003). In generale, però, non era ai documenti ma alle storie altrui e alla propria esperienza che si guardava nel momento in cui si voleva scrivere di storia. Sui nessi tra documenti, memoria e storia cfr. J. Le Goff, *Storia e memoria*, Torino 1977-1982.

[43] Lodolini, *Storia dell’archivistica italiana*, pp. 88 sgg., p. 263.

[44] A. Noto, B. Viviano, *Visconti e Sforza tra le colonne del palazzo Archinto. Le sedi dei 39 luoghi pii elemosinieri di Milano (1305-1980)*, Milano 1980, p. 284.

serie di disposizioni finalizzate a conservare, ordinare e classificare il materiale degli archivi ecclesiastici ai fini di un buon governo della chiesa e dell'applicabilità dei decreti del concilio di Trento. Il «Decretum de reformatione» deliberato nel corso della XXII sessione del concilio tridentino stabiliva infatti che

> Administratores tam ecclesiastici quam laici, fabricae cuiusvis ecclesiae, etiam cathedralis, hospitalis, confraternitatis, eleemosynae, montis pietatis et quorumcumque piorum locorum singulis annis teneantur reddere rationem administrationis ordinario, consuetudinibus et privilegiis quibuscumque in contrarium sublatis[45].

Tutti gli amministratori di luoghi pii avrebbero quindi avuto l'obbligo di presentare annualmente un resoconto del loro operato. L'ordine venne recepito. Le norme emanate da Carlo Borromeo[46] divennero operanti non solo in tutte le diocesi della sua provincia metropolitana[47], ma anche in altre diocesi italiane ed europee.

Il Consorzio della Misericordia di Milano, di cui abbiamo già utilizzato gli statuti quattrocenteschi, si dotò di un archivio "moderno" ai primi del XVII secolo. Negli anni 1632-35 compaiono le prime registrazioni contabili della «spesa della fabrica del novo archivio» e compare tra i salariati la figura di un archivista, il cui ruolo era svolto sussidiariamente dal cancelliere o dal «ragionato»[48]. È un'unica mano, attribuibile al notaio Daniele Drisaldi, vicecancelliere dell'ente, eletto nel 1632 «ad dispositionem eiusdem archivii scripturarum», che ordina l'archivio in sezioni: *archivum testamentorum, archivum bonorum Novati, archivum privilegiorum ducalium*; un ordinamento che precorre quello attuale, peroniano, di matrice sette-ottocentesca[49].

[45] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Basileae, Barcinone, Friburgi, Romae, Vindobonae 1962, Concilium Tridentinum, Sessio XXII, Decretum de reformatione, Canon IX, p. 716. Specifico esame delle norme in campo assistenziale si ha in C.R. Steinbicker, *Poor-relief in the sixteenth century*, Washington D.C. 1937.

[46] A. Palestra, *San Carlo e gli archivi ecclesiastici milanesi*, in «Archiva Ecclesiae», 28-29 (1985-86), pp. 141-156. Le disposizioni del Borromeo furono emanate nel corso dei decreti provinciali I, IV, V, tenutisi fra il 1565 e il 1579. Cfr. A. Turchini, *"A beneficio pubblico e onor di Dio". Povertà e carità nella legislazione e nella pastorale della chiesa milanese*, in *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, a cura di D. Zardin, Milano 1995, pp. 191-251.

[47] Si vd. per esempio il decreto *De archivio* della visita apostolica in diocesi di Como del 17 giugno 1579 effettuata da Giovanni Francesco Bonomi, vescovo di Vercelli e visitatore, riformatore e delegato della sede apostolica per le diocesi di Novara e Como, edito in Pezzola, *Et in arca posui* cit., pp. 220-221. Sul Bonomi si vd. G. Rill, *Giovanni Francesco Bonomi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XII (1970), pp. 309-314, ed in particolare, per la sua collaborazione con Carlo Borromeo nella regolamentazione dell'associazionismo laicale, D. Zardin, *Riforma e confraternite nella Milano di Carlo Borromeo*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età contemporanea*, «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp. 235-263.

[48] M. Bascapè, *La tradizione della memoria*, in *La generosità e la memoria. I luoghi pii elemosinieri di Milano e i loro benefattori attraverso i secoli*, a cura di I. Riboli, M. Bascapè, S. Rebora, Milano 1995, pp. 47-68 (p. 54)

[49] *Ibid.*, p. 52.

La sistematizzazione archivistica significò anche la costruzione di una memoria codificata del luogo pio. Dopo aver proceduto al riordino delle carte d'archivio, nel 1638 il notaio Drisaldi fece stampare una *Venerandi Consortii Misericordiae Mediolani origo*. Il notaio-archivista affidò la memoria del consorzio cui apparteneva non alla narrazione, ma ai documenti: nella *Venerandi Consortii Misericordiae Mediolani origo* sono infatti elencate, con preciso rimando ai rogiti notarili utilizzati, tutte le tappe certificate delle origini del consorzio elemosiniero: la nascita nel 1374 così come attestata nel testamento del mercante Giacomo Mollo Assandri (anche se una prima fondazione parrebbe attribuibile al 1368)[50]; la donazione da parte di Arnoldo Albizzati della sede consorziale nel 1377; la costruzione dell'oratorio secondo le volontà di un benefattore, Ramingo Casati, nel 1437. La *tabula* – per usare le parole dello stesso Drisaldi – venne data alle stampe *ad perenne rei monumentum*.

Anche l'altro grande consorzio elemosiniero milanese di origine trecentesca, la Scuola delle Quattro Marie, si dotò nel corso del secolo XVII non solo di un locale di archivio[51] ma anche di una tradizione. Nel 1619 Giacomo Visconti, ragioniere-contabile della scuola elemosiniera denunciò la scoperta nel libro mastro del 1470 de «la copia dell'origine d'esso luogo pio in carta papirea antica», ovvero la prova della nascita delle Quattro Marie nell'845 per volontà dell'arcivescovo Angilberto II. La pergamena in questione è tuttora conservata nell'archivio del luogo pio ma appare in realtà la pagina di un codice giuridico, mancante della parte superiore e completamente illeggibile[52]. Intento del contabile era stato probabilmente quello di dare una patente documentaria alle leggende che nel corso dei secoli si erano addensate sulle origini della confraternita, complice il fatto che di questa si ignorasse la data di fondazione e non esistessero gli statuti[53]. Nonostante il fatto che le origini carolinge della Scuola delle Quattro Marie fossero quanto meno improbabili, a fine secolo la tradizione si era consolidata. Un libretto del 1699 intitolato *Stato del venerando luogo pio delle Quattro Marie di Milano* così iniziava:

> Non si ritrova scrittura autentica, dalla quale si possa certamente ricavare, come, quando e da chi questo venerando luogo pio havesse principio, e mentra non si ha la notizia certa dell'Origine di tal fundatione conviene essaurientemente dire che sii antichissimo.

[50] Così almeno come si legge in un diploma visconteo del 1388. ALPEMi, *Fondo diplomatico*, cart. 9, doc. 8.

[51] Una descrizione, la più antica sinora reperita, della sede confraternale risalente al 1670 ci presenta la «Casa Capitolare della contrada Pattari, parrocchia di San Michele sotto il duomo, dove si fa capitolo ogni mercoledì e si tiene l'archivio et serve di abitazione al vice-tesoriere, al dispensiero, alli due agenti et portiero, oltre la comodità di alcuni solari per riporre li grani dell'impresaro del pane dei poveri, dell'oratorio dove si celebra la messa ogni giorno dal cappellano da eleggersi dal capitolo et per l'abitazione dei ministri». Noto, Viviano, *Visconti e Sforza* cit., p. 226.

[52] ALPEMi, Origine e dotazione, Quattro Marie, b. 778, fasc. 3.

[53] Il primo documento che reca testimonianza della sua esistenza risale al 2 marzo 1325. È stata però giudicata ipotesi attendibile l'identificazione del consorzio con una scuola di raccomandati della beata Vergine Maria, attestata fin dal 1305, che eresse un altare nella cattedrale di Santa

Dopo questo *incipit* obiettivo, l'autore dell'opuscolo proseguiva tuttavia affermando che

> È però tradizione passata a posteri che questo luogo pio si alzasse insieme con altri circa l'anno di nostra salute 845 al tempo di Angilberto Pusterla arcivescovo di Milano che comunemente fu chiamato padre de poveri, vidove e orfani, e che fondò molte chiese e insieme diversi luoghi pii in questa città come affermano il Besozzo, il Galesino, il Puricelli, l'Ughelli, il Bosso e altri[54].

Il testo quindi sembra accreditare la leggenda dilungandosi a ricordare che iniziativa dell'arcivescovo sarebbe stata di fondare presso ogni porta cittadina una scuola per il soccorso dei poveri infermi con il contributo delle persone più ricche della città e che l'ente in questione dovesse risultare il più importante perché fondato a Porta Orientale, considerata all'epoca la principale. Nell'archivio – continua l'anonimo autore del libello – si troverebbe poi una carta che testimonia come i milanesi al ritorno dalla crociata nel 1100 decidessero di incrementare il luogo pio. Questo risultava costituito da 24 persone, di elevata estrazione come Guido Visconti, figlio di Ottone Asiatico (così detto perché partecipe alla crociata), Uberto Pirovano, Gaspare Visconte, Federico Crivelli, Guglielmo Pusterla, Tommaso Grassi, Paolo Mariani, Glicerio Landriani, Antonio Medici, Onorato Castiglioni, Simone Borri, Cesare Pagani, Vincenzo Cattaneo, Carlo Pusterla, Bernardo Cittadini, Giovanni Valvassori da Sala, Giacomo da Rho (che avrebbe comandato il drappello milanese in Terrasanta), Francesco Oldrado, Matteo Capra, Martino da Carcano, Antonio Lampugnani, Battista da Settala, Pietro de Capitanei. I nomi elencati tuttavia appartengono chiaramente più che a personaggi del Mille, per cui mancano riscontri nella documentazione coeva, a famiglie tre-quattrocentesche presenti ai vertici dei luogi pii a partire dai secoli tardomedievali. È palese come l'esaltazione delle antiche e illustri origini della scuola confraternale combaci in questo caso con l'esaltazione della nobiltà dei suoi deputati, che vantavano in molti casi antenati tra i fondatori e i primi amministratori del luogo pio, e fra coloro che lo avevano beneficato con importanti lasciti testamentari. L'archivio confraternale serve dunque in questo caso a gestire il patrimonio e la memoria familiare.

La diversa operazione di costruzione della memoria attuata dai due luoghi pii può essere interpretata in modi differenti: da un lato nella possibilità/necessità di inventarsi una memoria leggendaria da parte della Scuola delle Quattro Marie che, a differenza del Consorzio della Misericodia, man-

Maria Maggiore chiamato «quatrine Marie» perché riportava effigiata la Vergine nelle sue quattro festività (purificazione, annunciazione, assunzione e natività). In molti documenti successivi si trova infatti la doppia menzione di Scuola dei Raccomandati della beata Vergine Maria *qui vulgariter nuncupatur scolares elemoxine Quatuor Mariarum*. I documenti si trovano tutti in ALPEMi, Origine e dotazione, Quattro Marie, busta 778. Ma vd. *Liber rationum schole quattuor Mariarum Mediolani*, a cura di A. Noto, Milano 1963, 5 voll., I, Introduzione, pp. IX sgg.

[54] ALPEMi, Origine e dotazione, Quattro Marie, busta 778, fasc. 1.

cava di sicure attestazioni documentarie delle sue origini e che nel tempo aveva dovuto difendere il suo ruolo di preminenza all'interno del sistema caritativo elemosiniero cittadino di fronte all'emergere di altri enti simili; dall'altro in una probabile maggiore soggezione, in età moderna, della Scuola delle Quattro Marie all'istituzione ecclesiastica, ravvisabile nel ruolo riconosciuto all'arcivescovo di età carolingia. Il Consorzio della Misericordia, invece, rimase più fedele alla tradizione "laica" e civica improntata dai suoi fondatori, tutti mercanti, e dai loro successori. Come aveva dimostrato qualche decennio prima la resistenza opposta dall'Ospedale Maggiore e da altri luoghi pii milanesi ad una visita apostolica[55], le tradizioni della religiosità civica non aderirono facilmente ai nuovi modelli comportamentali imposti dalla Chiesa della controriforma, senza contare poi i contrasti che opponevano la chiesa locale al governo spagnolo, di cui le decisioni prese dai deputati dei luoghi pii potevano essere riflesso. Qui entra in gioco allora la fisionomia di questo gruppo, assai ristretto, di deputati e dei loro rapporti con il potere e una diversità di cultura, degli stessi deputati e di coloro che vennero preposti all'organizzazione archivistica. Nel caso del Consorzio della Misericordia è un archivista notaio che redige una memoria sulle origini della confraternita. La sua sensibilità al fatto giuridico è indubbia. Nel caso della Scuola delle Quattro Marie ci si muove al di fuori di questa sensibilità e cultura giuridica, e non per niente il *rationator* che denuncia la scoperta della carta carolingia non si accorge nemmeno di avere fra le mani un codice giuridico.

Che l'organizzazione di un archivio potesse effettuarsi, in anni vicini, seguendo criteri assai differenti è confermato anche in altre realtà lombarde. Vediamo ad esempio Cremona. Qui il riordino degli archivi dei luoghi pii iniziò nel secolo XVII e si perfezionò in quello successivo. La prassi più seguita fu quella della Carità di San Michele vecchio, consorzio caritativo di origine duecentesca. A fine Seicento i suoi "reggenti" giuridicarono «essere bene il far registrare tutte le scritture et riporle nel cardenzone che a questo effetto si trova nella camera di sopra in questa casa e formarne un archivio col suo repertorio»[56]. La delibera, datata 17 dicembre 1699, cadde nel vuoto e il 30 marzo 1701 i reggenti incaricarono il cancelliere e tesoriere del luogo pio Giuseppe Remoschi di procedere in merito servendosi «per rispetto dell'inventario da farsi delle scritture, della persona del signor Giovan Battista Scodes, notaro imperiale, come homo pratico et intendente». Ne nacque un registro voluminoso, datato 1704, tuttora esistente. L'archivio venne custodito nei locali della sede della vicinia di San Michele Vecchio ove si riunivano i deputati, in un armadio di noce a quattro ante con due serrature, già utiliz-

[55] A.G. Ghezzi, *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni nel 1575-76*, in «Archivio Storico Lombardo», 108-109 (1982-83), pp. 193-238.

[56] *Antichi luoghi pii di Cremona. L'archivio dell'Istituto elemosiniere (secoli XIII-XVIII)*, a cura di G. Politi, Cremona 1979, 2 voll., II, pp. C-CI.

zato in passato, ed ora suddiviso al suo interno in una struttura a scacchiera, con nove caselle, dove il materiale venne suddiviso fra rogiti (membranacei, rilegati in libro, cartacei), processi, libri contabili (antichi e moderni), misure, consegne e perizie.

Diverso fu invece il di poco successivo riordino d'archivio di un altro luogo pio cremonese di origini medievali, la Carità di San Giorgio, sorta a seguito delle volontà del dottore *in utroque* Bernardo Cignoni (1341). La diversità dipese anche dalla diversa cultura dei suoi autori, Giuseppe Picenardi, conservatore degli ordini del Collegio dei notai di Cremona, ed il nipote Giuseppe Carnevalini, subentratogli nel 1735. La diversa cultura emerge non solo dall'esattezza con cui sono riportati gli estremi formali e contenutistici degli atti, ma anche dai criteri che informano l'impianto di fondo e l'organizzazione dell'archivio, esposti dall'autore in un lungo "Proemio" storico. Qui sono elencati in ordine cronologico i documenti che fanno la storia del luogo pio, dal testamento del Cignoni, ad altri lasciti e donazioni successive, e infine beni immobili e rendite. Gli interessi amministrativi e giurisdizionali della Carità di San Giorgio rimangono predominanti ma risultano intimamente connessi con spunti di tipo storico-erudito che, se non toccano mai livelli di "puro" disinteresse culturale, appaiono più sviluppati rispetto ad altri inventari.

A ulteriore dimostrazione di come nel Carnevalini l'interesse storico predomini su quello archivistico sta la fisionomia stessa data all'archivio: l'archivio viene concepito come un libro di storia, con i suoi volumi, i suoi capitoli, le sue pagine. Per reperire il materiale infatti l'inventario non fa riferimento all'elemento esterno (la cassetta), ma alla suddivisione fatta dall'autore in tomi, parti, capitoli, e fogli, procedendo per argomenti[57]. La cremonese Carità di San Giorgio affida dunque le proprie carte ad un notaio che considera l'archivio – e non solo i documenti – non più come un semplice dato giuridico amministrativo, ma anche come fatto di cultura, come una testimonianza storica. Di qui il senso dei "proemi" e "compendi" storici collegati.

3. *L'archivio come fonte*

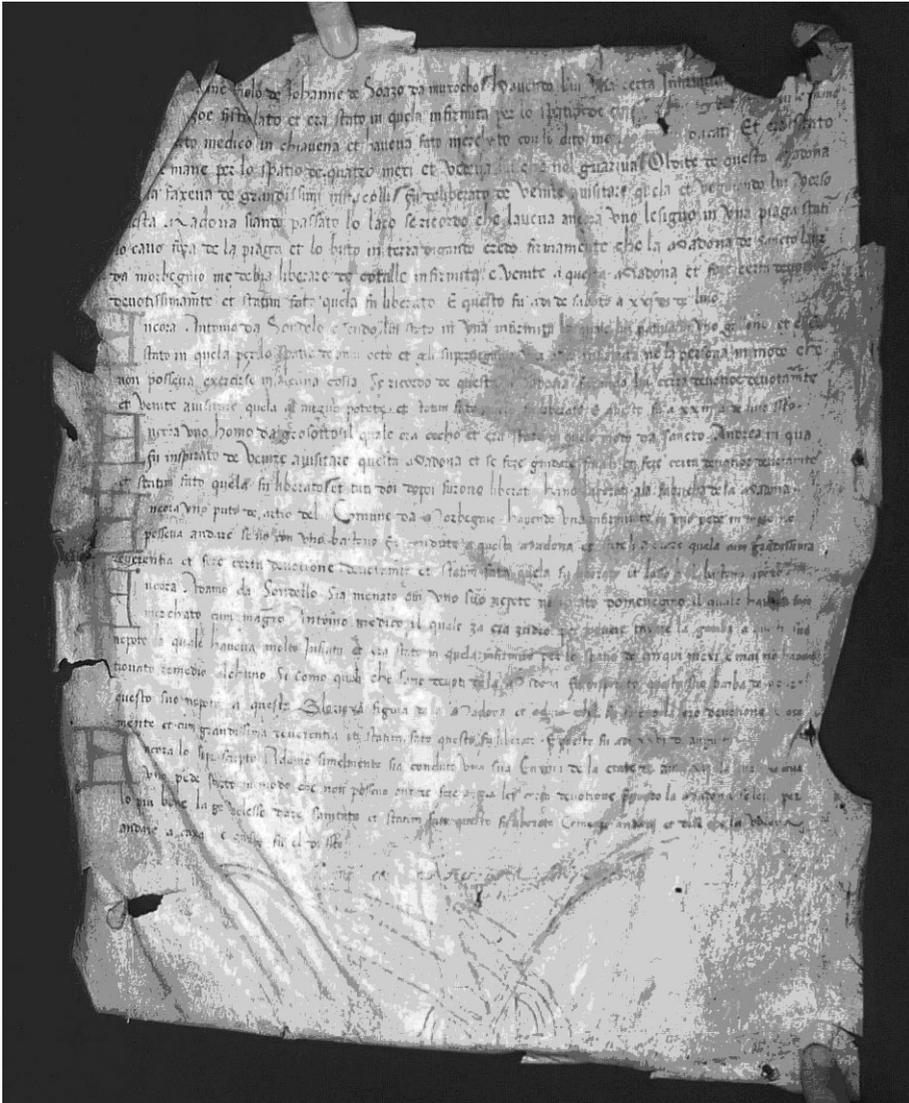
Se in età medievale la memoria confraternale risulta affidata ai riti delle celebrazioni liturgiche, della lettura periodica statutaria, dei banchetti, delle processioni, delle sacre rappresentazioni, ed una memoria storica, storiografica e archivistica, non è assolutamente predominante, ciò non significa che gli amministratori dei luoghi pii non avessero consapevolezza dell'importanza di conservare le proprie carte. È chiaro che l'archivio si pone come memoria fondante dell'istituzione e della comunità che intorno ad esso ruota. La finalità dell'operazione è però amministrativa e giuridica.

[57] *Antichi luoghi pii di Cremona* cit., pp. CVI-CVII.

Solo con l'età moderna, con lo sviluppo da un lato di una storiografia che si basa anche sui documenti e dall'altro con l'imposizione delle misure controriformistiche, all'interno del gruppo ristretto degli amministratori della confraternita matura la consapevolezza che il patrimonio archivistico possa costituire un ulteriore elemento rafforzante la propria identità, sia perché contiene informazioni utili a ricostruire la propria storia, sia perché istruisce il proprio presente.

La riconosciuta individuazione nei secoli XIII e XVI di due tappe fondamentali nelle modalità di organizzazione archivistica, da noi enfatizzate come passaggio dall'archivio "deposito" all'archivio "memoria-fonte", trova particolare conferma nell'evoluzione degli archivi confraternali: soprattutto a partire dal Sei-Settecento, gli archivi confraternali non solo cambiano funzione, al pari di altri enti conservatori, ma possono in alcuni casi – come il bel caso della cremonese Carità di San Giorgio ha mostrato – cambiare anche faccia, venendo rimodellati a misura di storia. L'archivio serve sempre più consapevolmente non solo alla tutela dei privilegi e dei diritti dell'ente, ma anche all'identità di quanti in esso si riconoscano: la comunità dei confratelli, ma soprattutto il gruppo degli amministratori. Da tempo si sottolinea come questi amministratori – spesso discendenti dei fondatori – siano tratti da quell'*élite* locale che nel ruolo di deputato di luogo pio intravvede un modo per contare nella società intera[58]. In particolare, la presenza alla guida dei luoghi pii milanesi di mercanti e di nobili[59], due gruppi contraddistinti come noto da una peculiare vocazione conservativa e memoralistica, per interessi economici e genealogici, influì certamente sulla tradizione documentaria degli enti confraternali da loro gestiti. Tratti dal ceto patrizio, questi individui trasferirono nella gestione dei luoghi pii l'esperienza accumulata nella gestione dei patrimoni e dell'onore familiari. La cura della memoria archivistica dell'ente caritativo governato tende ad assimilarsi alla cura della memoria personale. L'archivio diventa quindi fonte: testimonianza della sensibilità conservativa e della consapevolezza della forza di un gruppo.

[58] Cfr. *The politics of ritual kinship. Confraternities and social order in early modern Italy*, a cura di N. Terpstra, Cambridge 2000. Per Milano cfr. G. Albini, *Gli «amministratori» dei luoghi pii milanesi nel '400: materiali per future indagini*, in Ead., *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993, pp. 211-256.

[59] M. Gazzini, *Patriziati urbani e spazi confraternali in età Rinascimentale: l'esempio di Milano*, in «Archivio Storico Italiano», 158 (2000), pp. 491-514 (ora in Ead., *Confraternite e società cittadina* cit., pp. 257-277).

1. Pergamena destinata all'appensione. ASCAM, Pergamene, 9. Fotoriproduzione tratta da Pezzola, *Et in arca posui* cit., p. 281, e qui presentata per concessione dell'autrice che ringrazio vivamente.

Indice dei nomi di luogo e di persona

Abate G., 67n.
Accursio, 101-107, 115.
Acerbi A., 180n.
Acidini Luchinat C., 339n.
Adam P., 229n, 231n.
Adam (de) Salimbene, *vd.* Salimbene de Adam.
Adige, fiume, 151, 152.
Adria (Ro), 33.
Agata, santa, 33n.
Agde, *vd.* Bernardo Platone da.
Agulhon M., 16n, 208n.
Aimone-Braida P.V., 115n.
Aix-en-Provence, 190.
Albagnano (Fi), 23 e n.
Albergati Nicolò, vescovo di Bologna, 156 e n, 157n, 173n.
Alberigo G., 59n, 126, 127 e n, 153n, 207n, 208n, 333n.
Alberti Leon Battista, 91n.
Alberto da Vicenza, vescovo di Treviso, 136 e n.
Alberto da Villa d'Ogna, beato, 88.
Alberzoni M.P., 129n, 132n, 192n.
Albini G., 76n, 77n, 232n, 237n, 254n, 263 e n, 264n, 382n, 388n.
Albisano (Vr), 162n.
Albizzati Arnoldo, 384.
Alessandro IV, papa, 132.
Alessandro Magno, 331n.
Alexandre-Bidon D., 86n.
Al Kalak M., 320n.
Allegranza detta Parintina, 47n.
Alpi, 32n, 188, 249.
Alsazia, 231n.
Alzano Superiore (Bg), 375.
Amburgo, 236n.
America, 212 e n.
Ampezzo, *vd.* Cortina.
Ancisa (dell') Vittorio, 276n.
Andenna G., 129n, 133n, 135n, 370n.
Andrea, santo, 33n, 325n.
Andrea f. ser Fabrino, 31n.
Andrea del Sarto, Andrea d'Agnolo di Francesco di Luca di Paolo del Migliore Vannucchi *detto*, 341, 342 e n, 355.
Angelo Ambrogini, *vd.* Poliziano.
Angelozzi G., 99n, 111n, 319n, 334 e n.
Angilberto II, arcivescovo di Milano, 384, 385.
Antonio, santo, abate, 327n.
Antonio, santo, di Vienne, 31n.
Antonio Allegri, *vd.* il Correggio.
Antonio da Bertesinella, 263n.
Apollonio M., 296n.
Aquileia (Ud), 40.
Aquino (d') Tommaso, *vd.* Tommaso d'Aquino.
Arbia, torrente e valle, 344.
Ardu E., 46n.
Aretino (territorio), 352.
Ariès Ph., 79 e n, 80n.
Arnaldi G., 381n.
Arzignano (Vi), 153n.
Ascheri M., 139n, 338n.
Asia, 16.
Asolo (Tv), 37.

Abbreviazioni
f. = figlio, figlia; ux. = moglie; ux. q. = vedova; vd. = vedi
Tra parentesi, dopo i nomi di luogo, viene indicata l'abbreviazione della provincia attuale di appartenenza

Marina Gazzini (a cura di), *Studi confraternali. Orientamenti, problemi, testimonianze*,
ISBN 978-88-8453-937-3 (print) ISBN 978-88-8453-938-0 (online) © 2009 Firenze University Press

Assandri Giacomo Mollo, 384.
Assisi (Pg), 25n, 135n, 145, 146, 225n, e *vd.* Petruzzo di, 66n.
Assurbanipal, re degli Assiri, 330 e n.
Asti, 373.
Astino (Bg), 231n.
Atene, 293.
Atsma H., 8n.
Attila, re degli Unni, 328n.
Avesa (Vr), 26n.
Avignone, 213n, 355.

Badini G., 375n, 381n.
Bagnaia (Vt), 62, 65, 66n, 77.
Baldelli I., 296n, 318n.
Baldini N., 338n.
Banfi L., 295n.
Banker J., 56n, 220n, 227n, 242n, 346n, 349n.
Barbaro Ermolao, vescovo di Verona, 27 e n, 28n, 45n, 159, 160 e n.
Barbero A., 80n.
Barbo Ludovico, vescovo di Treviso, 159.
Bardolino (Vr), 31 e n, 37n.
Barducci R., 311n.
Bari, 374.
Barnaba, santo, 33n.
Barnes A.E., 190n, 199n, 208n.
Barone G., 70n, 78n.
Barone R., 58n, 59n, 65n.
Baroni M.F., 131 e n.
Barozzi Pietro, vescovo di Padova, 21, 32, 157, 158, 164, 172n.
Barr C., 82n.
Bartoli Langeli A., 55n, 370n, 379n.
Bartolo da Sassoferrato, 98, 99, 105-114, 116-121, 123.
Bartolomeo, santo, 33n.
Bascapè Carlo, vescovo di Novara, 210n.
Bascapè C., 186n.
Bascapè M., 383n.
Basilea, 171n.
Basso A., 317n, 318n, 334n.
Battista da Settala, 385.
Bauer G., 230n.
Bayle C., 212n.
Beato Angelico, Giovanni da Fiesole *detto,* 340.
Beccari Antonio, 162n.
Becchi E., 93n.
Belfiore d'Adige (Vr), 163n.
Belgio, 235.
Belli G., 40n, 41n, 43n, 46-48n.
Belloni G., 91n.
Bellunese, territorio, 22, 29n, 37n, 40, 44, 45n, 48n.
Belluno, 38, 40, 41, 44n, 45n, 47n, 48n.
Below (von) G., 10n.
Benati D., 319n.
Benedetto, santo, 317n.
Benevento, 152.
Benfatti Giacomo, vescovo di Mantova, 141-144.
Benini Clementi E., 210n.
Benozzo Gozzoli, *vd.* Gozzoli Benozzo.
Bentini J., 354n.
Benvenuta di Resinego, 47n.
Benvenuti Papi A., 69n, 71n.
Berbée P., 69n, 74n.
Berengo M., 251n.
Bergamasco, territorio, 87.
Bergamo, 25n, 54 e n, 55 e n, 58n, 68n, 71, 77, 126, 136n, 137, 139, 227, 230n, 375.
Bergmann F.C., 116n.
Bermann H.J., 122n.
Bernardi C., 314n.
Bernardino da Feltre, beato, 87.
Bernardino da Siena, santo, 86, 320n.
Bernardo Platone da Agde, vescovo di Padova, 137n.
Bernos M., 80n.
Bertelli S., 297n.
Bertesinella, *vd.* Antonio da.
Berti L., 346n.
Bertola A., 98 e n.
Bertoldi Lenoci L., 41n, 175n, 235n, 342n, 352n.
Bertoni E., 319n.
Bertoni G., 321 e n.
Bertoni M., 319n.
Bertuzzi G., 319n.
Besnard Ph., 7n.
Bettarini R., 318n.
Bettona (Pg), 146.
Bevers A.M., 7n.
Biagio da Merlara, 255, 262.
Bianchi E., 318n.

Bianchi F., 76n, 249n, 255n, 256-259n, 261n, 262n, 378n.
Bianco M., 373n.
Biasin P., 252n.
Bietti Favi M., 338n.
Biliotti Andrea di Benedetto, 276n.
Billanovich L., 162n.
Bing G., 299n.
Bino C., 314n, 315n.
Binz L., 21 e n, 25n.
Biondi A., 321n.
Black Ch.F., 56n, 97n, 170n, 190n, 196n, 198n, 200n, 201n, 212n, 221n, 224n, 236 e n, 242 e n, 254n, 299n, 337n.
Blasucci A., 332n.
Bloch M., 8.
Bloxam M.J., 318n, 324n.
Boaga E., 370n, 375n, 381n.
Boesch S., 74n.
Boite, fiume e valle, 24n, 40, 41, 49.
Bollani Domenico, 210n.
Bologna, 20n, 38, 57, 157, 182, 184n, 210n, 237, 244, 247, 271-273, 275n, 277, 278, 280, 281-289, 303, e *vd.* Tancredi da.
Bologna C., 318n.
Bonfantini M., 295n.
Bonomi Giovanni Francesco, 380, 383n.
Bordier H., 231n.
Borelli G., 251n.
Borgia Cesare, 75.
Borgia L., 276n.
Borgolte M., 198n, 218n.
Borgo Sansepolcro, *vd.* Sansepolcro.
Bornstein D., 74n, 244n.
Borri Simone, 385.
Borromeo Carlo, arcivescovo di Milano, santo, 50, 164, 171 e n, 175, 177, 178, 182, 188, 208-210n, 380n, 382, 383 e n.
Borromeo Federico, arcivescovo di Milano, 177.
Bortoletti F., 304n.
Borzacchini M., 245 e n, 257n.
Boschetti Alberto, vescovo di Modena, 135 e n.
Boschiero G., 272n.
Bossa R., 334n.
Bossy J., 186, 193 e n, 194 e n.
Botteon V., 38n.
Botti (de') Giovanni Battista, 276n.
Bottoni R., 175n, 178n, 179n.
Bottrigari Gian Galeazzo, 277n.
Bourdin A., 10n.
Brancaccio G., 209n.
Brandes G., 236n.
Braino Lodovico, 162n.
Braunstein Ph., 297n.
Brembate (Bg), *vd.* Pinamonte da.
Brembilla G., 54n, 55n, 59n, 375n.
Brentino (Vr), 27n.
Brentonico (Tn), 28n, 163n.
Brescia, 210n.
Bridgman N., 318 e n.
Brièle L., 231n.
Brienne (di) Gualtieri, *vd.* Gualtieri di Brienne.
Brigida, santa, 74.
Brockett O.G., 327 e n.
Brolis M.T., 54n, 55n, 59n, 68n, 71n, 137, 375n.
Brown J.C., 62n.
Brufani S., 136n, 146n, 225n.
Bruges, 260 e n.
Brugine (Pd), 32n.
Brugnoli P., 26n.
Brunacci G., 37n, 38n.
Brunelleschi Filippo, 301, 340.
Brunetti L., 66n, 74n.
Bruni L., 267n, 268 e n.
Buglioni Benedetto, 349.
Buglioni Santi, 347.
Bühler F., 181n.
Buonconvento (Si), 344.
Burckhardt J., 3 e n, 4 e n, 16, 183n.
Burguière A., 8n.
Bury M., 354n.
Bussi R., 321n.
Buzzacarini Salione, vescovo di Adria, 33n.
Buzzi F., 195n.

Cadore, 24n, 30n, 40-42, 44, 47n, 50.
Cadubrina di Vallesella, 47n.
Caino, 330 e n.
Calasso F., 122 e n.
Calati B., 332n.
Calenzano (Fi), 344.

Calore M., 330n.
Calori G., 280n.
Calzolai C.C., 89n, 90n.
Cambridge, 341.
Camerano A., 72n.
Camilla P., 377n.
Cammarosano P., 371n.
Campeggi Giovanni, vescovo di Bologna, 210n.
Cane (del) Giovanni, da Montecatini, 154.
Caneva C., 354n.
Canistris (*de*) Opicino, *vd.* Opicino *de Canistris*.
Cantucci F., 135n.
Capello Giovanni Battista, 330n.
Capitanei (de) Pietro, 385.
Capra Matteo, 385.
Caprino (Vr), 27n.
Carandini S., 319n.
Carboni M., 279n.
Carcano (da) Martino, 385.
Cardini F., 80n, 82 e n, 84n, 309n.
Carew-Reid N., 80n.
Carnevalini Giuseppe, 387.
Caron P.G., 100n.
Caroselli M.R., 121n.
Carrara (da), famiglia, 33n.
Carrara (da) Stefano, vescovo di Padova, 39, 149.
Casagrande G., 53n, 54n, 56n, 62 e n, 63n, 71n, 72n, 78n, 110n, 145n, 146 e n, 197n, 231n, 243n, 334 e n.
Casali E., 185n.
Casali Giovanni Battista, 187, 188.
Casati Ramingo, 384.
Casini M., 80n, 303n.
Castagnaro (Vr), 45n.
Castelfranco Veneto (Tv), 37.
Castellaro Lagusello (Mn), 163n.
Castelvetro Lodovico, 331 e n.
Castiglione G.B., 188n.
Castiglioni Onorato, 385.
Castion (Bl), 31n, 41, 43-45n, 47, 48 e n, 55n.
Catanei Vannozza, *vd.* Vannozza, madre di Cesare Borgia.
Catania, 62.
Caterina d'Alessandria, santa, 33n, 49 e n, 325, 326 e n.
Cattaneo Antonio di Francesco, 276n.
Cattaneo E., 210n, 211n.
Cattaneo Vincenzo, 385.
Cattin G., 296n.
Cava dei Tirreni (Sa), 152.
Cavaciocchi S., 63n, 179n.
Cavalca Domenico, 188, 332.
Cavallaro A., 219n.
Cavallo S., 202n.
Cavazzana Romanelli F., 373n, 375n.
Cecchi Giovan Maria, 300 e n.
Cecchinelli C., 248 e n.
Cecchini G., 164n.
Cella (della) Bartolomeo, 321, 322n, 333.
Ceneda (Vittorio Veneto, Tv), 38, 40.
Cenni di Pepo, *vd.* Cimabue.
Ceppari Ridolfi M.A., 139n, 219n.
Cereda, *vd.* Zampasio da.
Cerqueto (Te), 344.
Cerretani Bartolomeo, 311n.
Cesana M.G., 68n.
Cesare da Cesa, 330n.
Cessi R., 23n.
Cestaro A., 209n.
Chabot I., 71n.
Châtellier L., 184, 185n, 187, 188n, 190n.
Checchin A., 249n.
Chiabò M., 310n.
Chiappa Mauri L., 27n, 377n.
Chiappini Severo, 346n.
Chiffoleau J., 24-26n, 61n, 82n, 269n.
Chirignago (Ve), 35n, 153n.
Chittolini G., 31n, 50n, 61n, 125n, 196n, 242n, 313n.
Cianini Pierotti M.L., 354n.
Ciatti M., 353n.
Cignoni Bernardo, 387.
Cimabue, Cenni di Pepo *detto*, 339.
Cina, 16n.
Ciociola C., 174n.
Cionacci F., 276n.
Cipolla C.M., 251n.
Cipriani M., 26n, 27n.
Cittadini Bernardo, 385.
Cittanova, 33 e n.
Cividale (Ud), 55.
Clemente VIII, papa, 128.
Coblenza, 224.
Cohen S., 285n.

Cole Ahl D., 60n, 173n, 337n, 340n.
Colonia, 226-229, 235.
Comerford K.M., 169n.
Comino G., 244n.
Como, 68n, 380 e n, 383n.
Condorelli O., 123n.
Conti Ildebrandino, vescovo di Padova, 33, 148 e n.
Contini G., 58n, 64n, 65n, 318n, 319n.
Corato M., 55n, 375n.
Corazzini G., 90n.
Corazzol G., 247n.
Cordes A., 171n.
Cordier Jean, 185.
Correggio (il), Antonio Allegri *detto*, 331.
Corsetti T., 310n.
Corsini Amerigo, arcivescovo di Firenze, 154 e n.
Cortina d'Ampezzo (Bl), 40, 41, 47n, 48n.
Cortona, 334n.
Cortonesi A., 224n.
Cosentino R., 373n.
Costa P., 106n, 112n.
Costanzo Giovanni Battista, arcivescovo di Cosenza, 185n.
Coster François, 188 e n.
Coulet N., 24n, 25n, 198n.
Covoni F., 275n.
Cracco G., 136n, 161n.
Cremascoli G., 232n.
Cremona, 386, 387.
Cristoforo, santo, 327n.
Crivelli Federico, 385.
Cronberg (von) Hartmut, 169n.
Crotti R., 69n, 71n, 77n.
Crouzet Pavan É., 80n, 82n, 84n, 303n.
Cruciani F., 304 e n, 305, 307n, 315n.
Cuneo, 147, 373, 376 e n.
Curletti I., 373n.
Cutini C., 353n.

D'Accone F., 296n.
D'Acunto N., 370n.
Daddi Bernardo, 339.
D'Afflitto C., 338n.
Dahme H.-J., 4n, 5n, 7n.
D'Alatri M., 131n, 132n.
Dal Legname Francesco, vescovo di Ferrara, 45n.
Dall'Olio G., 210n.
Dal Pino F.A., 138n.
Da Molin G., 76 n.
D'Ancona Alessandro, 293-295n, 312n, 318n, 331n.
D'Andrea D.M., 252n.
Dante Alighieri, 331.
Darnton R., 187n.
D'Astudiglio Francesco, 276n.
Davide, profeta, 141.
Davidsohn R., 84n.
Davis R.C., 62n.
De Angelis Cappabianca L., 377n.
De Bartholomaeis V., 295 e n, 318n.
De Benedictis A., 287 e n.
De Bortoli G., 41n, 45n, 48n.
Dehmer A., 195n, 226n.
Dei Benedetto, 311 e n.
Delcorno C., 179n.
Della Misericordia M., 27n, 28n.
Della Peruta F., 280n.
Della Rocca L., 62n, 66n.
Della Scala Pietro, vescovo di Verona, 149n.
De Maio R., 71n.
De Marchi A., 354n.
Demo E., 255n, 257n, 263n.
De Roover R., 260n.
De Rosa G., 126n, 162n, 203n, 209n, 264, 265n.
De Rosa L., 255n.
De Sandre Gasparini G., 23-25n, 29n, 32n, 37n, 39n, 46n, 53n, 54n, 59, 60n, 77n, 126n, 134-138, 145n, 146n, 148-150n, 152n, 153n, 155-159n, 173n, 243n, 378n.
De Spiegeler P., 236n.
Dessì R.M., 85n, 134n, 179n.
Devos R., 189n.
Diacovar, 133.
Diana E., 279n.
Diaz F., 309n.
Diest (von) Wilhelm, vescovo di Strasburgo, 229.
Di Filippo Bareggi C., 182n.
Dilcher G., 11n.
Di Maggio E., 70n.
Di Meglio R., 231n.
Dinges M., 236n.

Dini B., 258n.
Di Pietro P., 320n, 322n.
Di Zanni L., 338n.
Doglio F., 310n.
Dolcé Santa Lucia, *vd*. Santa Lucia di Dolcé.
Domenico di Calaruega, santo, 133, 139, 148.
Domenico f. Turino, di Monzambano, 45n.
Domodossola (Vb), 58, 64, 65n.
Donnelly J.P., 196n.
Donnini M., 232n.
Donvito L., 199n, 212n.
Dormeier H., 32n.
Dossetti G.A., 207n.
Dragnonari Alessandra, 275n.
Drisaldi Daniele, 383, 384.
Drossbach G., 59n, 224n.
Drumbl J., 294n.
Dubuis P., 27n.
Duby G., 82n.
Duccio di Buoninsegna, 339.
Dumont L., 3n.
Durand H., 97n, 122n.
Durkheim É., 3, 4, 7-9, 183n.
Dykmans M., 73n, 140n.

Earenfight P., 172n, 174n, 338n.
Ebel E., 13n.
Edgerton S.Y., 354n.
Egidi P., 61n, 224n.
Eisenbichler K., 81n, 82n, 88n, 89n, 92n, 126n, 156n, 173n, 175n, 184n, 197n, 300 e n, 301 e n, 310n, 337n, 338n.
Ekserdjian D., 331 e n.
Eleonora di Toledo, 276n.
Eligio, vescovo di Noyon, santo, 343.
Elisabetta, santa, 33n.
Elsheikh M., 321 e n, 322n, 325 e n.
Emden, 169n.
Enrico III, re di Francia, 190.
Erbordo, vescovo di Bergamo, 137.
Ercoli C., 231n.
Ermagora, santo, 41, 49.
Erode, 86.
Esposito A., 54n, 55n, 57-61n, 64n, 65n, 68n, 72n, 74-76n, 78n, 88n, 136n, 179n, 197n, 219n, 225n, 231n, 242n, 245-247, 255 e n, 262-264, 303 e n.
Este (Pd), 32n.
Este (d') Borso, 315.
Este (d') Ercole I, 315, 329.
Eugenio IV, papa, 74, 88-90, 224.
Europa, X, 188, 191, 205, 220, 236, 241n, 251n, 263, 267n, 271, 272, 293, 371, 379.
Evangelista A.M., 312n.

Fabbiani G., 29n, 42 e n, 43n.
Fabbri M., 301n.
Faenza (Ra), 54n.
Falaschi P.L., 354n.
Falletti C., 315 e n.
Fanti M., 57n, 156n, 183n.
Fasani A., 21n, 27n, 28n, 41n, 162n.
Fasani Ranieri, 345.
Feltre (Bl), 87 e *vd*. Bernardino da.
Ferrante A., 227n.
Ferrara, 201n, 306, 315.
Ferrarese (territorio), 50.
Ferrari C.L., 254n.
Ferrario Donato, da Pantigliate, 259n.
Ferroglio G., 127n.
Fiandre, 260 e n.
Ficino Marsilio, 92.
Fiesole (Fi), 285.
Fineschi F., 354n.
Finscher L., 324n.
Fiorani L., 88n, 136n, 181n, 203n, 210n, 303n.
Firenze, 20n, 22, 53, 76n, 77n, 81, 82, 84, 88, 89n, 93, 126, 154, 157, 173-175n, 199n, 201n, 227, 233, 235, 244, 246, 253, 254n, 271-273, 280-289, 295, 296n, 297n, 299-301, 303n, 306, 307, 309, 312n, 314, 315, 334n, 337, 339, 341-344, 346-353, 355.
Firpo M., 320n.
Flaga J., 212n.
Flora ux.q. Fasolo di Resinego, 47n.
Floriano,
Flynn M., 196n, 200n, 201n, 208n, 213n.
Folena G., 331n.
Fonseca C.D., 198n, 218n.
Fortini L., 57n.

Forzatti Golia G., 32n.
Fourquin G., 251n.
Francesco f. Accursio, 104, 106.
Francesco d'Assisi, santo, 133, 145, 146.
Franchini Guelfi F., 208n.
Francia, 8, 79, 80, 190, 212.
Franciabigio, Francesco di Cristofano *detto*, 342.
François É., 17n.
Frank T., 190n, 198n, 218n, 222n, 224n, 231n.
Frei U.-B., 181n.
Friburgo, 187, 188, 226n, 227n, 250, 253.
Friedberg E., 97n.
Frigo D., 185n.
Frisby D., 6n.
Friso N., 29n.
Friuli, 46n.
Froeschlé-Chopard M.-H., 173n, 181n, 189n, 190n, 196n, 208n, 250n.
Frugoni A., 68n.
Fulgosi Giovanni, vescovo di Pavia, 147 e n, 148.
Fumagalli V., 19n.
Fumane (Vr), 26 e n, 27n.
Fusconi Tommaso, vescovo di Siena, 139 e n, 140.

Gaffuri L., 137n, 138n, 151 e n, 177n.
Galante Garrone V., 296n.
Galeriis (de) Giovanni, 321-323, 325.
Galgano F., 115n.
Galletti G., 300n.
Galli Teofilo, 333n.
Gallo D., 24n.
Gallo Iacopo, 255.
Gand, 235.
Garbellotti M., 128n, 164n, 165n, 243n.
Garbero Zorzi E., 301n.
Garda (Vr), 31 e n, e *vd.* Gardesano f. Rubeo.
Garda, lago, 37n.
Gardesano di Garda, f. ser Rubeo, 31n.
Gardner J., 346n.
Garfagnini G.C., 200n, 286n.
Garzia R., 92n.
Gasparri S., 82 e n, 83 e n.
Gatti E., 322n.
Gauvard C., 80n.
Gazzini M., IXn, Xn, 22n, 38n, 44n, 50n, 54-56n, 63n, 68n, 69n, 78n, 81n, 85-87, 122n, 126-128n, 151 e n, 153n, 179n, 197n, 221n, 223n, 232n, 238n, 240n, 241n, 242n, 259n, 263n, 265n, 302n, 303n, 320n, 333n, 377n, 388n.
Geiler von Kaysersberg Johannes, 230 e n.
Gelao C., 337n.
Gemelli G., 80n.
Geminiano, santo, 319, 326, 328 e n, 329, 335.
Gennaro C., 141n.
Genova, 20n, 213n.
Gensini S., 81n, 241n.
Gentilini G., 338n.
Gentilcore D., 209n.
Gephart W., 7n.
Gerini, *vd.* Niccolò di Pietro.
Germania, 8, 169n, 221, 222n, 226, 236n.
Ghezzi A.G., 386n.
Giacomina ux. Cicognino di Resinego, 47n.
Giacomo, santo, 32n, 33n.
Giacomo da Rho, 385.
Giallongo A., 86n.
Giannotti Donato, 309n.
Giberti Gian Matteo, vescovo di Verona, 21, 27n, 32, 41n, 160, 162-164, 205, 209, 210n, 332 e n.
Gieben S., 131n.
Giles Arthur K., 349n, 350n.
Gilomen H.-J., 226n.
Ginevra, 21.
Giontella G., 63n.
Giorgio, santo, 49 e n, 331.
Gios P., 21n, 32n, 157n, 158n.
Giovanni Battista, santo, 32n, 33n, 86, 155, 341.
Giovanni Evangelista, santo, 32n.
Giovanni da Fiesole, *vd.* Beato Angelico.
Giovanni di Magonza, 350.
Giovanni di Wildeshausen, vescovo di Diacovar, 133 e n.
Giovanni Teutonico, 100.
Giovannini C., 321n, 333n.

Giovinazzo (Ba), 34, 36n.
Giuda Iscariota, 330 e n.
Giuda Taddeo, santo, 66n.
Giuliano Giamberti da Sangallo, 342.
Giulio II, papa, 287.
Glixon J., 303n.
Goldthwaite R.A., 257n.
Gonzaga Ercole, 210n.
Goodich M. E., 86n.
Gorni G., 319n.
Gozzoli Benozzo, 340.
Grana D., 320n, 322n.
Grandi C., 66n, 67n.
Grandonio, 148n.
Granuzzo R., 40n.
Grassi O., 192n.
Grassi Tommaso, 385.
Gravestock P., 170n.
Greci R., 69n, 240n.
Grecia, 293.
Grégoire R., 332n.
Gregory B., 183n.
Grendi E., 208n, 243n.
Grendler P.F., 181n, 182n.
Grieco A.J., 66n, 231n.
Groppi A., 63n, 72n.
Grotowski J., 307n.
Gualdo Tadino (Pg), 146.
Gualtieri di Brienne, 309.
Guarino R., 297n, 305-307, 312n, 313n.
Guarinoni Bertramo, 381.
Guasco M., Xn.
Gubbio (Pg), 56, 230n, 231n, 346.
Guenzi A., 197n.
Guex S., 226n.
Gufi L., 231n.
Guglielmo Durante, 110 e n, 111n, 116 e n.
Guidicini G., 277n.
Guido degli Scovadori, 324, 333.
Guiducci A.M., 344n.
Gutton J.-P., 80n.
Guzzetti L., 58n, 59n, 63n, 64n, 66n, 68n, 71n.

Hamesse J., 12n.
Hammerstein N., 8n, 170n.
Harding R.R., 190n, 208n.
Harzenmoser M., 171n.
Harzenmoser T., 171n.
Hatfield R., 296n, 311n.
Headley J. M., 181n.
Helas P., 226n, 340n.
Henderson J., 77n, 82n, 153 e n, 154n, 155n, 174n, 177n, 200n, 218 e n, 225n, 227n, 246 e n, 253 e n, 259 e n, 299-301, 309n, 311n, 337n, 340n.
Hillerbrand H. J., 181n.
Hinz M., 182n.
Hoehne H., 115n.
Hoffman P.T., 213n.
Holenstein A., 15n.
Honegger M., 333n.
Houben H., 198n, 218n.
Howe E.D., 60n.
Hueck I., 339n.
Hüsken W., 303n.
Hyde J.K., 33n.

Iacopo, ser, f. Guglielmo, 31n.
India, 16n.
Innocenzo IV, papa, 132.
Iogna-Prat D., 138n.
Irace E., 370n, 379n.
Irlanda, 169n.
Israele, 15.
Italia, X, 3, 24n, 25 e n, 27, 38n, 80, 82, 83, 85, 110n, 136, 198n, 221n, 223, 226, 227, 236, 267n, 271, 274, 302, 307n, 312n, 316, 318, 320, 345, 352.
Italia centrale, 337.
Italia centro-settentrionale, 20, 39, 82, 84, 149, 239.
Italia meridionale, 56n, 152 e n, 209n, 212.
Italia padana, 77n, 183, 190, 212.
Italia settentrionale, 152, 370, 373, 379, 380n.
Ivrea (To), 151.

Jachet da Mantova, 333.
Jacopone da Todi, 318n.
Jäggi S., 181n.
James E., 268n.
James M., 198n.
Jankuhn H., 13n.
Joannides P., 340n.
Joannou P.P., 207n.
Jöckel S., 8n.

Johanek P., 313n.
Johnston A.F., 303n.
Julia D., 93n.
Jütte R., 220n, 226n, 227n.

Kaeppeli T., 139n.
Kiel H., 353n.
Klapisch-Zuber Ch., 72n, 93 e n, 297n.
Knapp É., 212n.
Knox D., 182n.
Kocka J., 12n.
Köhnke K. Ch., 4n.
Kolmer L., 15n.
Koselleck R., 4n.
Kristeller P.O., 92n.

Lampugnani Antonio, 385.
Lancellotti de' Bianchi Jacopino, 329n.
Lancellotti de' Bianchi Tommasino, 326-329.
Lancenigo (Tv), 40.
Landi F., 251n.
Landini Cristoforo, 210n.
Landriani Glicerio, 385.
La Roncière (de) Ch.M., 19n, 22-24, 30 e n, 32n, 33n, 54n, 80n, 81n, 151n, 163n, 241n, 243n.
Laufner R., 224n.
Lavagno (Vr), 28n.
Lazar L., 181n, 183n, 201n.
Lazise (Vr), 31.
Le Blévec D., 231n.
Le Bras G., 98n, 108n, 109n, 118n, 120n, 124 e n, 127 e n, 191n, 200 e n.
Leger F., 6n.
Legnago (Vr)., 37n.
Le Goff J., 382n.
Le Grand L., 223n.
Leonardi C., 207n.
Leonardi L., 179n.
Leone X, papa, *vd.* Medici (de') Giovanni.
Leone da Perego, arcivescovo di Milano, 132.
Lett D., 86n.
Levi G., 80n.
Levin W.R., 174n, 338n.
Liegi, 236n.
Liguria, 352 e n.
Limoges, 131.
Linguadoca, 25.
Lione, 213n.
Liotta F., 111n, 114n.
Lisi C., 301n.
Little L.K., 25n, 55n, 58n, 88n, 136n, 137n, 197n, 231n, 375n.
Loarte Gaspar, 178.
Locatelli G., 375n.
Lodi, 231-234.
Lodolini E., 372n, 374n, 376n, 379n, 382n.
Loiano Cassandra, 329.
Lomastro F., 32n.
Lombardi D., 280n.
Lombardia, 48, 139, 373, 379.
Lombardo M.L., 70n.
Lonato (Bs), 37n.
Longo P.G., 210n.
Lopez P., 185n.
Lo Piccolo F., 62n, 66n.
Lorenzago di Cadore (Bl), 48n.
Lorenzo, santo, 33n.
Lorenzo di Piero, *vd.* il Vecchietta.
Lovison M.C., 37n.
Lozzo (Bl), 41, 43, 44n.
Lubecca, 169n.
Lucca, *vd.* Timoteo da.
Lucchi M., 320n, 330n.
Lukes S., 7n.
Luis de Granada, 178.
Lupo Bartolomeo, 263n.
Lutero Martino, 167, 168n, 170.

Machiavelli Niccolò, 335.
Mackenney R., 57n, 63n, 197n, 240n.
Maestro di Staffolo, 355.
Magonza, *vd.* Giovanni di.
Maguzzano (Vr), 28n.
Maher M.W., 196n.
Mainoni P., 377n.
Maire Vigueur J.-Cl., 82 e n, 84n.
Majocchi P., 147n.
Malanima P., 251n.
Malatesta M., 80n.
Malcesine (Vr), 28n.
Mancini R., 354n.
Manetti R., 179n.
Manno Tolu R., 276n, 286n.

Manselli R., 129, 130n.
Mantese G., 34n, 35n, 40n.
Mantova, 141 e n, 143, 210n, e *vd*. Jachet da.
Maragi M., 277n.
Marano (Vi), 37.
Marcatto D., 320n.
Marcellise (Vr), 163n.
Marcello Pietro, vescovo di Padova, 157.
Marchese D., 310n.
Marco, santo, 28n, 76n.
Marcocchi M., 180n, 195n.
Marcora C., 188n.
Margherita, santa, 33n.
Margolin J.C., 80n, 192n.
Maria Maddalena, santa, 33n.
Mariani Paolo, 385.
Marini G., 70n.
Marino Barnaba, 320n.
Marsilio Ficino, *vd*. Ficino Marsilio.
Marso Pietro, 73 e n.
Marte, 331n.
Martin C., 189n.
Martines L., 82n.
Martini Marcello, 162n.
Martino, santo, 33n, 34, 325n.
Masaccio, Tommaso di ser Giovanni di Mone Cassai *detto*, 340.
Mascioli P., 224n.
Masi Bartolomeo, 90 e n.
Massa P., 197n.
Massip Bonet F., 306n.
Mastacchi R., 174n.
Matchette A., 179n, 340n.
Matteo Evangelista, santo, 194.
Mattia, santo, 341.
Mattia da Salò, 178.
Medici (de'), famiglia, 90, 275, 276, 286, 287, 308, 340.
Medici (de') Antonio, 385.
Medici (de') Cosimo I, 275, 276, 281, 284, 311n.
Medici (de') Cosimo il Vecchio, 90, 311, 340
Medici (de') Giovanni, papa Leone X, 73, 90.
Medici (de') Giuliano, 90.
Medici (de') Lorenzo, 90, 308.
Medicina (da) Pillio, 115.
Meersseman G.G., 25n, 38n, 44n, 47n, 51n, 55n, 59n, 61n, 62 e n, 106n, 110n, 118n, 122n, 123n, 126n, 128n, 131n, 132n, 133n, 139, 140, 142, 156 e n, 161n, 164n, 185n, 296 e n, 320n, 347n, 350n.
Meier C., 12n, 170n.
Mel (del) Rinaldo, 333.
Melegnano (Mi), 175n.
Melis F., 261n, 264n.
Melloni A., 373n.
Meloni P.L., 68n, 135n, 149n.
Meneghin V., 87n.
Menestò E., 25n, 135n, 136n, 225n.
Mengal P., 3n.
Meredith P., 306n.
Meriggi M., 197n.
Merlara, *vd*. Biagio da.
Merlo G.G., 19n, 131n, 132n, 372n.
Messina, 179n.
Mestre (Ve), 37, 64n, 249, 256, 258.
Miccoli G., 50n, 61n, 125n, 161n, 196n, 242n, 318 e n, 319.
Michaud-Quantin P., 11n, 15n, 97n, 98n, 99n, 102n, 103n.
Michele, santo, 49.
Michelozzi Girolamo, 276n.
Miegge G., 168n.
Milanesi G., 341n.
Milano, 76n, 86, 87, 131, 132 e n, 147, 151, 171, 175n, 177, 180n, 188, 199, 210n, 211n, 227, 231-233, 235, 237, 254 e n, 261n, 271, 373, 377n, 382-385, 388n.
Militzer K., 226n, 227n, 235n.
Minnucci G., 111n.
Mira G., 243, 244n, 260n.
Mirizio A., 139n, 219n.
Mitzman A., 5n.
Modena, 135, 149n, 319-321n, 323, 325, 328,329, 332n.
Mogliano (Tv), 37 e n.
Moioli A., 197n.
Molà L., 260n, 263 e n.
Molina B., 272n.
Mollat M., 220n.
Möller (von) E., 219n.
Mombelli Castracane M., 127n, 207n, 369n.

Monachino V., 375n.
Monaci E., 294.
Mondovì (Cn), 244n.
Monselice (Pd), 37 e n, 38, 153n.
Montagnana (Pd), 37 e n, 39, 149.
Montanari M., 147n.
Montecatini (Pt), 154, *vd.* Cane (del) Giovanni da.
Montenovesi O., 76n.
Montepulciano, *vd.* Pietro di Domenico da.
Montevecchi B., 354n.
Monti G.M., 88n, 97n, 109n, 118n, 121n, 124n, 127n, 296 e n.
Monza, 68n.
Monzambano (Vr), 163n, e *vd.* Domenico f. Turino da.
Morard N., 227n, 250 e n.
Morbegno (So), 380, 381n.
Mordenti R., 311n.
Morelli M., 70n, 373n.
Morgiani Lorenzo, 350.
Morolli G., 339n.
Morone Giovanni, vescovo di Modena, 320n, 329, 332 e n.
Morsolin B., 38n.
Mozzarelli C., Xn, 78n.
Mucci P., 320n.
Muchembled R., 80n.
Mueller R.C., 260n.
Muir E., 297n, 302.
Muratori Ludovico Antonio, 294 e n, 319n.
Muraille-Samaran C., 12n.
Musajo Somma I., 32n.
Muzio di Francesco, 146.
Muzzarelli M.G., 254n, 279n.
Muzzi A., 344n.

Nabucodonosor, re di Babilonia, 330.
Nagel S., 86n.
Napoli, 54, 152, 201n, 230n, 231n, 235, 255.
Nardi P., 139n, 219n.
Nardinocchi E., 343n.
Naselli C., 62n.
Natalini C., 128n, 370n, 372n.
Negrar (Vr), 27n.
Nembro (Bg), 375.
Nerbano M., 304n, 314 e n.
Nervesa (Tv), 40.
Nesi Giovanni, 92.
Newbigin N., 82n, 300 e n, 301 e n, 306n, 309n, 312n.
New York, 346.
Niccoli O., 80, 81n, 87n, 161n.
Niccolò V, papa, 54n, 287.
Niccolò di Pietro Gerini, 351.
Niccolò Tedeschi, *vd.* il Panormitano.
Nicola, santo, 32n, 33n.
Nicola da Tolentino, santo, 32n.
Nicola di Giovannolo, 145.
Nicolini U., 25n, 135n, 225n.
Niero A., 35n.
Nora P., 17n.
Normandia, 235, 249n.
North Douglass C., 267n, 288.
Noto A., 261n, 378n, 382n, 384n, 385n.
Noto M.A., 209n.
Novara, 210n, 383n.
Nubola C., 127n, 164n, 165n, 203n, 369n.

Oberman H.A., 297n.
O’Brien A., 342n.
Oexle O.G., Xn, 4n, 8n, 10n, 12-14n, 16n, 17n, 170n, 220n.
Olanda, 169n.
Olbrich H., 342n.
Oldrado Francesco, 385.
O’Malley J.W., 179n, 189n, 195n.
Ongarello Giacomo, da Padova, 87.
Onigo (Tv), 40.
Opicino *de Canistris*, 147.
Orchi Gaspare, 380 e n.
Orioli L., 126n, 241n.
Orsato Giovanni, 255 e n, 257, 262.
Orsi Pietro, 263.
Ortalli F., 56-59n, 63n, 66n, 67n, 70n, 248 e n, 265 e n.
Ortalli G., 382n.
Ozment S., 187n.

Pabel H.M., 169n.
Pacini G.P., 25n, 55n, 126n, 128n, 159n, 164n, 177n, 180n, 185n, 296n, 320n, 347n.
Padoa Rizzo A., 337, 338n, 341 e n.

Padova, 21, 24, 25n, 32 e n, 33, 37n, 38, 54n, 59, 76n, 87, 135n, 137 e n, 138, 148 e n, 149, 157, 159, 230-232n, 242n, 249 e n, 252, 254, 255, 257-262, 374, 378, e *vd*. Ongarello Giacomo da.
Padovano, territorio, 23, 24 e n, 33, 36.
Paesi Bassi, 235.
Pagani Cesare, 385.
Paglia V., 179n, 180n, 186n, 203n, 219n.
Palazzo É., 138n.
Palazzolo (Vr), 28n.
Paleotti Gabriele, arcivescovo di Bologna, 50n, 182, 210n, 332n.
Palermo, 62.
Palese S., 34n, 36n, 370n.
Palestra A., 383n.
Palestrina, *vd*. Pierluigi da.
Palmieri M., 91n.
Palmio Francesco, 210n.
Pamato L., 55n, 56n, 58n, 60n, 64n, 97n, 126n, 241n, 242n.
Panella A., 369 e n.
Panigo (Panizzi) Camillo, 330 e n.
Panormitano (il), Niccolò Tedeschi *detto*, 122.
Pantaleone, santo, 33n.
Pantigliate (Mi), *vd*. Ferrario Donato da.
Paolo VI, papa, 317.
Paolo Antonio del Bivi, *detto* Paolo Aretino, 333 e n.
Papalas A.J., 181n.
Papi M., 153n.
Paravicini Bagliani A., 27n, 80n, 82n.
Paravy P., 87n.
Parigi, 185, 231n, 342.
Parma, 149n.
Parma Armani E., 352n.
Parot F., 3n.
Pasche V., 27n.
Pasquini E., 318n.
Passolunghi P.A., 38n.
Pastore A., 70n, 197n, 243n.
Pasztor E., 156n.
Patria L., 25n, 65n.
Patrizi G., 182n.
Pavan P., 55n, 73n, 75n, 231n.
Pavese, territorio, 32n.
Pavia, 69, 77n, 147, 148 e n.
Peaio (Bl), 41.
Pederobba (Tv), 40.
Pedotti G., 186n.
Pellegrin N., 80n.
Pellegrini L., 135n.
Pelliccia G., 127n.
Peñafort (di) Raimondo, *vd*. Raimondo di Peñafort.
Penco G., 186n.
Perego, *vd*. Leone da.
Perelli Cippo R., 132n.
Peretti G., 26n.
Peri (Vr), 163n.
Peroni G., 26n.
Perugia, 44n, 46n, 236, 242n, 296n, 318n.
Pesce L., 30 e n, 32n, 35-37, 40n, 136n, 160n, 252n, 255n.
Peschiera del Garda (Vr), 37n.
Peterson C., 17n.
Petrioli Tofani A.M., 301n.
Petrognano (Fi), 23n.
Petrucci A., 380n.
Petti Balbi G., 193n, 260n.
Peukert D.J., 9n.
Peverada E., 45n, 179n.
Peyronel Rambaldi S., 320n, 321n, 327n, 328n, 332n.
Pezzola R., 380n, 381n, 383n.
Piacenza, 32n, 54-56.
Piastra C.M., 138n.
Piave, fiume, 40.
Picenardi Giuseppe, 387.
Piccinni G., 69n, 70n, 254n.
Piemonte, 25 e n, 26, 48, 65n, 84, 373.
Pierluigi da Palestrina, 333.
Piero della Francesca, 349.
Pierozzi Antonino, arcivescovo di Firenze, 89, 90, 153-155, 173n, 310n.
Pietro martire, santo, 32n.
Pietro di Domenico da Montepulciano, 355n.
Pietro Leopoldo, di Lorena, 346n, 352n.
Pieve d'Alpago (Bl), 48n.
Pieve di Cadore (Bl), 40, 41, 43n, 44n.
Pinamonte da Brembate, 137.
Pini A.I., 135n.
Pinto G., 69n.
Pinton P., 33n, 36n, 37n, 148n, 149n.

Pio IV, papa, 171n, 382.
Piove di Sacco (Pd), 33-37n, 148 e n.
Pirovano Uberto, 385.
Pisa, 146, 355, e *vd.* Uguccione da.
Pisani Massamormile M., 54n.
Pistoia, 88.
Pittorio Ludovico, 179n.
Poiano (Vr), 163n.
Poisa M., 315n.
Polesine, 29n.
Poli (de) Giovanni, 140.
Politi G., 280n, 386n.
Poliziano, Angelo Ambrogini *detto*, 92.
Polizzotto L., 81n, 89n, 92n, 173n, 286n, 302 e n, 310n, 340n.
Polverigiani B., 26n.
Polverini Fosi I., 219n.
Po, fiume e valle, 321.
Pons N., 338 e n.
Ponte G., 295n.
Portigiani Domenico, 275n.
Portinari Folco, 279.
Porto (da) Andrea Novello, 256 e n.
Porto di Legnago (Vr), 37n.
Potenza, 152.
Pozzi G., 174n, 182n.
Prandi A., 345n.
Prato, 88.
Prietzel M., 221n.
Prodi P., 182n, 207n.
Prosdocimi L., 127n, 128n, 254n.
Prosperi A., 21n, 50n, 161-163, 181n, 190n, 201n, 206n, 209n, 210n, 320n, 332n, 353n, 354n.
Proto Pisani R.C., 342 e n.
Provenza, 25 e n, 65n, 208n, 250n.
Prun (Vr), 163n.
Puglia, 34, 235, 352 e n, 374.
Pugliese Carratelli G., 370n.
Pullan B., 60n, 184n, 197n, 199n, 202n, 208n, 210n, 220n, 221n, 227n, 237n, 242n, 248 e n, 253n, 258n, 265n, 303 e n.
Puncuh D., 208n.
Pusterla Angilberto, *vd.* Angilberto II.
Pusterla Carlo, 385.
Pusterla Guglielmo, 385.
Putnam R., 288n.

Quaglioni D., 106n, 108n, 112n.
Quondam A., 182n.

Racca V., 110n.
Raggio O., 208n.
Raimondo di Peñafort, 99n.
Rammstedt O., 4n, 5n.
Ramsey B., 200n.
Rando D., 136n, 223 e n.
Raponi N., 175n.
Raynaud P., 9.
Rebora R., 383n.
Redon O., 69n.
Reggio Emilia, 135.
Rehberg A., 60n, 224n.
Reicke Siegfried, 223 e n.
Reininghaus W., 221n.
Remling L., 221n, 231n.
Remoschi Giuseppe, 386.
Renzi Girolamo, 275n.
Resinego (Bl) 43n, 47n, e *vd.* Benvenuta da, Flora ux.q. Fasolo da, Giacomina ux. Cicognino da.
Rexroth F., 220n.
Rho, *vd.* Giacomo da.
Ribadeneira Pedro, 206n.
Riboli I., 383n.
Ricci B., 321n.
Ricciardi L., 80n, 84n, 309n.
Ricciardi M., 373n.
Riché P., 86n.
Richebuono G., 20n, 40n, 41n, 43n, 46-50n.
Ridolfo del Ghirlandaio, 353n.
Righi L., 320n.
Righi R., 182n.
Rigon A., 32n, 130n.
Rill G., 383n.
Rimoldi A., 147n, 193n.
Ripa Cesare, 206n.
Ritzerfeld U., 226n.
Rivoli (Vr), 28n.
Rocco, santo, 32 e n, 327 e n, 335.
Roch J.-L., 200n.
Rolfi G., 300n, 337n.
Rollo-Koster J., 218n.
Roma, 54n, 57-60n, 64, 65, 67, 68, 70, 72-75, 88, 136n, 171n, 186, 212, 224, 230n, 231n, 235, 236, 244, 255, 257, 260 e n, 273, 303.

Romano R., 91n.
Roncaglia G., 332n.
Ronco (Vr), 27n.
Rondeau J.F., 62n, 63n.
Ronzani M., 140n.
Rore (de) Cipriano, 333.
Rosa M., 181n, 202n, 280n.
Rosati Francesco, 276n.
Rose-Ackerman S., 268n.
Rosenplenter K., 219n.
Rosenthal D., 309n.
de Rosino Francesca f. Antonio, 31n.
Rosselli Cosimo, 341.
Rossetti G., 19n.
Rossi M.C., 46n, 60n, 130n, 138n, 151n, 161n.
Rossi P., 4n, 320n.
Rossiaud J., 79 e n.
Rotondi Secchi Tarugi L., *vd.* Secchi Tarugi L.
Rubin M., 209n.
Ruffini E., 115n.
Ruffini F., 97n, 315n.
Rusconi R., 50n, 54n, 59n, 61n, 74n, 125, 150n, 161n, 163 e n, 164n, 179n, 181n, 196n, 242 e n, 318n, 333n, 335 e n.
Russo D., 138n.
Russo L., 318n.

Sacchetti Franco, 309n.
Saggini R., 179n.
Salardi V., 319n, 333n.
Salimbene de Adam, 135 e n.
Salò, *vd.* Mattia da.
Salomone Francesco f. Antonio, 60n.
Salvarani R., 370n.
Salvatore, santo, 32n.
Samaran Ch., 370n.
Sambin P., 149n.
Sambruson (Ve), 32n.
Sampieri Alessandro, 277n.
Sampieri Astorre, 277n.
Sampieri Francesco, 277n.
Sampieri Gerolamo, 277n.
San Briccio di Lavagno (Vr), 45n, 163n.
Sánchez de Madariaga E., 190n.
Sandrà (Vr), 28n.
Sandri L., 66n, 76n, 231n, 254n.
San Floriano (Bl), 50n.
Sangallo (da) Giuliano, *vd.* Giuliano Giamberti da Sangallo.
San Giorgio Valpolicella (Vr), 28n.
San Mauro di Saline (Vr), 163n.
San Pietro di Comelico (Bl), 41.
Sansedoni Ambrogio,139.
Sansepolcro (Ar), già Borgo Sansepolcro, 56, 220, 227, 346, 349, 352, 355.
Santa Lucia di Dolcé (Vr), 28n.
Sant'Ambrogio (Vr), 28n.
Santi F., 354n.
Santoro M., 181n.
Santucci F., 25n, 225n.
San Vito di Cadore (Bl), 40-44n, 47n, 48n, 50n.
Sapegno N., 318n.
Sardanapalo, *vd.* Assurbanipal.
Sassoferrato, *vd.* Bartolo da.
Sauzet R., 192n.
Savelli Giovanni, vescovo di Padova, 137 e n.
Savelli R., 202n.
Savino G., 179n.
Savoia, 25.
Savonarola Girolamo, 286, 354.
Sbriziolo L., 64n.
Scaraffia L., 78n.
Scaramucci L., 54-58n, 64n.
Schäfer K.-H., 219n.
Schaffhausen, 171n.
Schiaparelli L., 369.
Schiappoli D., 97n, 122n, 127n.
Schiferl E., 195n.
Schino M., 305n.
Schmidt H.-J., 224n.
Schmidt V.M., 354n.
Schmitt J.-C., 3n, 80n, 86n.
Schreiber G., 212n.
Schreiner K., 12 e n.
Schubert E., 220n.
Schulz K., 221n.
Scodes Giovan Battista, 386.
Sebastiano, santo, 32n, 327 e n, 355.
Sebregondi L., 82n, 89n, 174n, 201n, 299, 300n, 337n, 338n, 340-345n, 347n, 348n, 353-355n.
Secchi Tarugi L., 92n, 310n.

Sella B., 227n.
Selva di Cadore (Bl), 40n.
Semifonte, 23n.
Seragnoli D., 305n.
Serravalle (Vittorio Veneto, Tv), 38, 40.
Settala, *vd.* Battista da.
Settia A.A., 84n.
Sevesi P.M., 132n.
Sferra (della) Lorenzo, 343n.
Sgrilli P., 231n.
Sheils W.J., 154n.
Siena, 70, 86, 88 e n, 139, 233, 235, 254n, 344, 351, 352, 355, e *vd.* Bernardino da.
Sigibaldi Gian Domenico, 332n.
Silvano G., 254n.
Simmel G., 3, 4, 6 e n, 7 e n, 9.
Sirmione (Vr), 37n, 162n.
Smyth C.H., 200n.
Sneider M.T., 243n, 247, 248n.
Soave (Vr), 37n.
Sogliani Giovan Antonio, 355.
Solfaroli Camillocci D., 161n, 202n.
Soli G., 319n.
Solmi A., 110n.
Sommacal M., 41n, 43-48n, 55n.
Son-U Chon, 10n.
Sorbi M., 332n.
Sorrento (Na), 152.
Spaccini Giovanni Battista, 320n, 321n, 327 e n, 334 e n.
Spagna, 196n, 208n, 212 n.
Spallanzani M., 264n.
Spedicato M., 209n.
Spello (Pg), 146.
Sperenzi M., 301n.
Sperling J.G., 285n.
Spezzaferro L., 354n.
Spicciani A., 221n, 227n, 246 e n, 259 e n.
Spinelli A., 186n.
Spinello Aretino, 346, 355.
Stadelmann R., 4n.
Stefano, santo, 33 e n.
Steinbicker C.R., 383n.
Stella A., 40n.
Stephens J., 154n.
Sternberger Dolf, 12 e n, 13.
Strasburgo, 224, 229, 230.
Stridonio Filippo, 162n.
Strocchia S.T., 61n.
Studer B., 226n.
Stürler (von) Franz-Adolf, 339 e n.

Tacchi Venturi P., 332n.
Taddei I., 80n, 82n, 87-90n, 197n, 299.
Tagliaferri M., 179n.
Tagliani R., 314n.
Tailby J.E., 306n.
Tallon A., 189n.
Tameni I., 315n.
Tammi G., 55n.
Tancredi da Bologna, 116.
Tarchi R., 340n.
Tebaldo, vescovo di Assisi, 145, 146.
Tebaldo, vescovo di Verona, 138 e n.
Tenenti A., 91n, 158n.
Teodoro, santo, 33n.
Teramo, 344.
Terni, 146.
Terpstra N., 53n, 54n, 57n, 61n, 97n, 156 e n, 157n, 169n, 170n, 173n, 179n, 184n, 195n, 201n, 236n, 237n, 242n, 247 e n, 248, 272n, 273n, 279n, 280n, 282n, 286n, 299n, 303 e n, 388n.
Terruggia A.M., 296n.
Testaverde A.M., 312n.
Thompson A., 141 e n, 142, 143n.
Tierney B., 227n.
Tilatti A., 46n, 48n.
Timoteo da Lucca, 87.
Tiraboschi Girolamo, 319n, 320 e n.
Todeschini G., 264n, 266-269n.
Todi, *vd.* Jacopone da.
Tognetti S., 258 e n.
Tolentino, *vd.* Nicola da.
Tollari P., 333n.
Tolosa, 249, 259.
Tommaso d’Aquino, 123n, 142 e n.
Tommaso di ser Giovanni di Mone Cassai, *vd.* Masaccio.
Tomolo (del) Anna, f. ser Botura, ux.q. Viviano, 31n.
Tönnies F., 3-6, 9, 16.
Tonolli S., 27n, 160n.
Torino, 149n, 373.
Toronto, IXn.

Torre A., 25n, 27n, 48n, 187n, 198n, 208n.
Torri del Benaco (Vr), 31n, 37n, 162n.
Torricelli E., 319n, 321n.
Torricini T., 373n.
Toscana, 32, 87, 139, 281, 282, 286, 312n, 339, 343, 355.
Toscani X., 164n.
Toschi P., 295 e n.
Travaini L., 254n.
Tregnago (Vr), 28n, 37n.
Trento, 19, 50, 87, 127, 165, 171, 202, 207, 210, 211, 332, 352, 372, 383.
Trevigiano, territorio, 30, 35, 37n.
Treviri, 224, 225.
Treviso, 37 e n, 40, 136, 159, 223, 230n, 231n, 242n, 252-254n, 257n, 258, 374.
Trexler R.Ch., 80n, 81 e n, 153n, 154 e n, 155n, 297-300, 309 e n, 311n.
Tribano (Pd), 23, 35n.
Trinkaus C., 297n.
Trio Paul, 235 e n, 236n.
Trolese F., 150n.
Trota E., 320n.
Turchini A., 127n, 155n, 164n, 175n, 369n, 383n.
Turrini C., 340n.
Turrini M., 181n, 182n.
Turrini P., 139n, 219n.
Tuscania (Vt), 63.
Tüskés G., 212n.

Uguccione da Pisa, 100, 101, 103n, 104.
Ulivieri S., 76n.
Umbria, 44n, 46n, 54, 139, 314, 321.
Utz Tremp K., 226n, 227n.

Vaccani M., 181n.
Vaccaro L., 126n, 207n.
Valdelsa, 19n, 23, 24, 30, 33n.
Valencia, 179n.
Valle d'Aosta, 373.
Vallerani M., 134n.
Vallesella, *vd.* Cadubrina da.
Valpolicella, 26, 27n.
Valvassori da Sala Giovanni, 385.
Vannicelli *Alluminati* Caterina, f. Matteo, 63.
Vannozza, madre di Cesare Borgia, 75.
Vaquero Piñeiro M., 74n.
Varanini B., 138n, 249n.
Varanini G., 321n.
Varanini G.M., Xn, 22n, 42n, 46n, 60n, 70n, 130n, 149n, 151n, 231n, 232n, 382n.
Vasari Giorgio, 339, 341 e n, 342, 354.
Vasco Rocca S., 354n.
Vasoli C., 92n.
Vauchez A., 32n, 74n, 80n, 85n, 98n, 372n.
Vecchi Orazio, 333.
Vecchietta (il), Lorenzo di Piero *detto*, 351.
Vecchio S., 86n.
Venard M., 178n, 181n, 189n, 192n, 208n, 213n.
Vendramini F., 22n, 45n.
Venere, 331n.
Veneto, 29n, 32, 36, 37, 50, 53, 64, 87, 373, 378.
Venezia, 20n, 55 e n, 56 e n, 58, 59, 63n, 68, 70, 77, 126, 159, 201n, 213n, 221n, 233, 235-237, 242n, 244, 260 e n, 263, 271, 285 e n, 297n, 303n, 306, 312-314, 372, 374.
Ventrone P., 80n, 82n, 92n, 300n, 301n, 306n, 308-311.
Ventura A., 33n.
Venturi A., 320n.
Vercelli, 383n.
Verdon T., 82n, 177n, 183n, 301n, 337n, 340 e n.
Vermeesch A., 11n.
Verona, 21, 32 e n, 37, 55 e n, 70, 87, 138, 149, 151, 153n, 159, 162, 205, 251n, 332n, 374.
Veronese, territorio, 28n.
Versè P., 178n.
Vespucci, famiglia, 279.
Vieules E., 249 e n.
Vicentino, territorio, 34, 35.
Vicenza, 32n, 38 e n, 87, 117n, 159, 242n, 255-257, 262, 263, 374, e *vd.* Alberto da.
Vigni L., 69n, 70n.
Vigo P., 88n.
Vigo di Cadore (Bl), 48n.

Villa del Bosco (Pd), 23, 24n, 29, 30, 35n, 36, 46n, 50, 153n.
Villa d'Ogna (Bg), 87 e *vd.* Alberto da.
Villoresi M., 309n.
Vinay V., 168n.
Vincent C., 20n, 30n, 173n, 189n, 221n, 223n, 227n, 231n, 235n, 250n.
Vinigo (Bl), 41.
Viscardi A., 294n.
Visconti, famiglia, 253.
Visconti Gaspare, 385.
Visconti Giacomo, 384.
Visconti Guido, 385.
Visconti Ottone, *detto* l'Asiatico, 385.
Vitali S., 373n.
Viterbo, 62, 66n, 230, 231.
Viti P., 300n, 337n.
Vitolo G., 54n, 56n, 62n, 152 e n, 231n.
Vittorio Veneto (Tv), 38, 374, e *vd.* Ceneda e Serravalle.
Viviano B., 382n, 384n.
Vodo Cadore (Bl), 41 e n, 48n, 49 e n.
Voghera, 32n.
Vovelle M., 208n.

Wahrmund L., 115n.
Waley D., 139n.
Warburg A., 298.
Weber M., 4, 9-17.
Weissman R.F.E., 81 e n, 92n, 153n, 155n, 163n, 172n, 177n, 192n, 193n, 195n, 196n, 199n, 200n, 206n, 297n, 299, 300n, 337n, 347n, 350n.
Wildeshausen, *vd.* Giovanni da.
Willaert Adrian, 333.
Wilson B., 296n.
Winckelmann J., 12.
Winckelmann O., 224n, 229n, 230, 237n.
Wisch B., 60n, 173n, 337n.
Wolf G., 226n, 340n.
Wood D., 154n.

Zafarana Z., 153n.
Zamagni S., 267n, 268 e n.
Zamagni V., 71n, 232n, 248n.
Zambarbieri A., 147n, 148.
Zampasio da Cereda, 263n.
Zanchini Giulio, 276n.
Zanni Rosiello I., 370n.
Zardin D., Xn, 20n, 48n, 51n, 68n, 78n, 122n, 126n, 129n, 150n, 164n, 171n, 175n, 180-182n, 184n, 188n, 190n, 192-195n, 200n, 202n, 208n, 210-212n, 221n, 241n, 265n, 272n, 383n.
Zarri G., 78n, 181n, 185n, 195n, 285n.
Zecchi Lelio, 211n.
Zemon Davis N., 79 e n, 186 e n, 187n.
Zeno Iacopo, vescovo di Padova, 157.
Zerbi T., 261n.
Zero Branco (Tv), 35-37n.
Ziemann A., 58n, 59n, 63n, 66n, 68n.
Ziino A., 296n.
Zito G., 370n.
Zoi Federico, 346n.
Zorzi A., 81 e n.
Zorzi L., 301n, 304n, 305 e n, 312, 313n.
Zorzi Pugliese O., 92n.
Zuccari Federico, 342 e n.

Reti Medievali E-book

Monografie

Bordone Renato, *Uno stato d'animo. Memoria del tempo e comportamenti urbani nel mondo comunale italiano*

Guglielmotti Paola, *Ricerche sull'organizzazione del territorio nella Liguria medievale*

Gazzini Marina, *"Dare et habere". Il mondo di un mercante milanese del Quattrocento*

Petti Balbi Giovanna, *Governare la città. Pratiche sociali e linguaggi politici a Genova in età medievale*

Tabacco Giovanni, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura (1951-1999)*, a cura di Paola Guglielmotti

Quaderni

Arcangeli Letizia, *Le signorie dei Rossi di Parma tra XIV e XVI secolo*

Cengarle Federica, Chittolini Giorgio, Varanini Gian Maria (a cura di), *Poteri signorili e feudali nelle campagne dell'Italia settentrionale fra Tre e Quattrocento: fondamenti di legittimità e forme di esercizio*

D'Acunto Nicolangelo (a cura di), *Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo*

Delle Donne Roberto, Zorzi Andrea (a cura di) *"Le storie e la memoria". In onore di Arnold Esch*

Gasparri Stefano (a cura di), *Alto medioevo mediterraneo*

Gazzini Marina (a cura di), *Studi confraternali: orientamenti, problemi, testimonianze*

Varanini Gian Maria, Mueller Reinhold C. (a cura di), *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento*